ابن البناء المراكشي

وكتابه

مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة

تحقيق ودراسة

الدكتور شوقي علي عمر

كلية الدراسات العربية والإسلامية

جامعة القاهرة - فرع الفيوم

١٤١٦ - ١٩٩٦

اهداءات ٢٠٠٠

اد. فتح الله خليف
أستاذ الفلسفة بآداب الإسكندرية

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾

ابن البناء المراكشي

وكتابه

مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة

تحقيق ودراسة

الدكتور شوقي علي عمر

كلية الدراسات العربية والإسلامية

جامعة القاهرة - فرع الفيوم

١٤١٦ - ١٩٩٦



اهداءات ٢٠٠٠

ا.د. فتح الله خليف
أستاذ الفلسفة بآداب الإسكندرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾

المقدمة

الحمد لله رب العالمين **﴿يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾**

نحمده سبحانه شرف العقل بأن جعله أعز خلقه، به يعطي، وبه يمنع، وبه يثيب، وبه يعاقب، وجعله قبل كل مكونات الإنسان مناط الاتصال به والأخذ عنه، وحضه بل أوجب عليه التأمل فى الكون، واتخاذ نتائج هذا التأمل – بعد التأكد من استقامته أساسا للإيمان الحقيقي المتفرد بالقبول، دون كل إيمان مبني على المحاكاة أو التقليد.

والصلاة والسلام على خاتم المرسلين، سيدنا محمد بن عبدالله الذي أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله وأصحابه ومن تبع هداهم إلى يوم الدين....

وبعد:

اتفق مفكرو الإسلام على وجوب كسب المعارف الاعتقادية على كل مكلف بالتكاليف الشرعية، وعلى أن تكون العقائد مستدلا عليها عن طريق العقل والدراية لا عن طريق التقليد واتباع الآباء وغيرهم، كل على حسب إدراكاته العقلية وثقافته، وما بإمكانه أن يتوصل به إلى معرفة الحق والحقيقة، وتثبيت أركان عقيدته الإسلامية

من أجل ذلك كان اهتمام المسلمين منذ فجر الإسلام بفهم ما جاء به

كتاب الله في مسائل العقيدة والشريعة، بعد أن آمنوا بها عن علم وبصيرة عن طريق البراهين التي تبدأ بعالم الحس وتنتهي باليقين الجازم وبين الحس واليقين مجالات رحبة من الفكر والتأمل واستكناه الأسرار، دعا إليها الإسلام وبيّن أن العلم الحق سبيله النظر والتفكر قال تعالى: **﴿وفي الأرض ءايات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾**[1] وقال: **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾**[2].

ومن أجل ذلك – أيضا – وبدافع من الرغبة الصادقة في العناية بتراثنا الإسلامي، والقيام ببعض ما يجب علينا نحو دراسة شخصياته الهامة التي لاتزال مجهولة في زماننا، جاءت هذه الدراسة لأحد أعلام الفكر الإسلامي وهو «ابن البناء المراكشي»، ومراكش هي إحدى المدن الكبرى في المغرب ينسب إليها قوم غيره عديدون[3].

ومن الإنصاف أن نذكر للمهتمين بتراث المسلمين من علماء الغرب جهودهم في احياء ذلك التراث ونشره بلغاتهم، فقد رغب العالم «ويكه» أن ينقل محتويات كتاب «تلخيص الحساب» لابن البناء إلى الفرنسية، فحال موته دون ذلك، فنقله بعده «أرستيد مار» إلى نفس اللغة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر[4]، ويعد عمله هذا أوّل خطوة نحو احياء ونشر تراث ابن البناء والتعريف به في العصر الحديث.

ومن بين مصنفات ابن البناء المخطوطة، كتاب هام، وإن كان أقرب إلى

١- سورة الذاريات: ٢٠-٢١.

٢- سورة فصلت: ٥٣.

٣- انظر: بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص٦٥ وما بعدها

٤- انظر: قدري طوقان: تراث العرب العلمي ٤٢٩-٤٣٢

الرسالة الموجزة، عنوانه: «مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة» وهو المخطوط الوحيد الذي تمكنت - حتى الآن - من العثور عليه من بين مصنفاته العديدة، ولعلمي بمكانة المؤلف وتميزه، شرعت في دراسته وتحقيقه لاحتوائه على فكر ابن البناء الفلسفى والكلامي في ايجاز واقتضاب، ولكنه مع ايجازه وصغر حجمه يتضمن رؤية فكرية متكاملة شملت كثيرا من جوانب الفكر الإسلامي، فقد مزج فيه الفلسفة بعلم الكلام بالتصوف. وهو عمل مهم طال تشوف المشتغلين إلى ظهوره، وها نحن أولاء نقدمه منشورا محققا لأول مرة، وهو فى الحقيقة يمثل مرحلة النضج الفكري لابن البناء، كما أنه يكشف النقاب لأول مرة في عصرنا الحديث عن فكر علم من أعلامنا، ويضيف ملمحا جديدا إلى معرفتنا بصورة الفكر الفلسفى في بلاد المغرب والأندلس. ومن جانب ثالث فإنه سبيلنا الوحيد إلى فهم فكر هذا الرجل وتقدير شخصيته الفكرية حيث لم يصل إلينا من مصنفاته غير هذا الكتاب. غير أنه على وجازته يمكن التعويل عليه في فهم آرائه ومنهجه بحمدالله، تلك الآراء التي تصدي في كثير منها لمناقشة بعض المتكلمين والفلاسفة مبديا توافقا أحيانا واختلافا أحيانا أخرى بينه وبينهم، كما نلمس - أحيانا - من خلال عبارات المؤلف اتفاقا ضمنيا مع بعض آراء الصوفية، وإن اختلفت عباراته واستدلالاته عن عباراتهم واستدلالاتهم. وذلك المنهج الذى جمع فيه بين العقل والنقل، ومزج بين الفلسفة والكلام والتصوف في صعيد واحد، والكتاب يظهر بوضوح أن صاحبه قد وقف على مذاهب الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، ثم أخذ في فحصها ونقدها في موضوعية واقتدار. وقد قال الإمام الغزالي من قبل: «الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال».

وتبدو لي محاولة ابن البناء في تناول المسائل الفلسفية والكلامية بمنهج عقلي وروحي يمزج فيه بين الكلام والفلسفة والتصوف محاولة متميزة وطريفة أيضا؛ مما يجعلنا نقدم هذا الأثر النفيس آملين أن نعثر على شرحه له، وعلى أية مؤلفات أخرى له في المستقبل القريب لتزيد من معرفتنا بأفكاره، وبمكانه ومكانته في تاريخ الفكر الإسلامي إن شاء الله تعالى.

ولقد بذلت في سبيل فهم ما تضمنه الكتاب أقصى ما لدي من جهد في تقويم النص والتقديم له، مستشعرا ما يكتنفه من غموض ربما يرجع إلى طريقة معالجة ابن البناء للمسائل التي تطرق لها، وإلى أن هذه المسائل ذاتها معقدة شديدة الغموض، وكذلك تداخل الآراء وتشابكها في بعض الأحيان.

أما عن المؤلف فقد جمع بين علوم متعددة الألوان والأنواع حتى صار من العلماء البارزين الذين جمعوا بين ألوان من العلوم والمعارف في المجالات الدينية والطبيعية والرياضية، أو بين علوم الدين وعلوم الدنيا كما يقال والنص الذى بين أيدينا يشي بذلك بل يؤكده.

ولا شك أن شخصية بهذه المنزلة من التميز والنبوغ لجديرة أن تحظي من الباحثين المحدثين بالعناية التي تتناسب معها، وأن تدرس الآراء المنسوبة إليها بتوسع وشمول، وتتكاتف الجهود في الكشف عن المؤلفات والآثار التي خلفها لنا.

ويعد هذا العمل الذي نقدمه إلي المكتبة العربية ثالث اسهاماتنا في الكشف عن كنوز تراثنا الإسلامي في المغرب العربى؛ فقد بدأنا بكشف النقاب عن شخصية بارزة قلت العناية بها حتى كادت تكون مجهولة في تاريخ الفكر

الإسلامي في الفترات المتأخرة رغم ما كان لها من شأن كبير في زمانها هو أبوالحكم بن برجان الصوفي المفسر المتكلم المتوفى (٥٣٦هـ) ثم ثنينا بدراسة عن رفيق دربه أو أستاذه - كما في بعض الأقوال - ابن العريف المتوفى في نفس العام، ولكليهما أثره البارز فيمن أتى بعدهما من علماء المغرب والأندلس، وها نحن أولاء نتقدم بهذا النص الهام لابن البناء - رحمهم الله أجمعين.

ولقد كان أمامي، حين أقدمت على هذا العمل ثلاثة أهداف:

الأول: عرضت فيه لأطوار حياة ابن البناء في شئ من التفصيل، مميزا إياه عمن اشتركوا معه في الاسم (ابن البناء) من علماء المغرب والأندلس، ملقيا الضوء على مولده ونشأته بمراكش كما ذكره المترجمون له، وكما تدل على ذلك نسبته، ومن المعروف أن نسبه الأفراد إلى المدن، تكون في أكثر الأحوال بحكم مكان المولد أو الإقامة أو الوفاة، التي ترجح لدينا أنها كانت في سادس رجب عام أحد وعشرين وسبعمائة من الهجرة.

ثم تطرقنا إلى الحديث عن حياته العلمية التي بدأها بحفظ القرآن الكريم وتعلم العربية وعلومها، ودرس مختلف العلوم الدينية من فقه وأصول وحديث وتفسير ومنطق وكلام، واهتم بعلوم السنة والحديث، وسلك طريق التصوف علما وعملا، واشتغل - إلى جانب ذلك - بالعلوم الطبيعية وعلم الطب، ونبغ في الرياضيات والفلك، ثم انتقلنا إلى بيان مؤلفاته العديدة والمتنوعة.

والثاني: تحقيق كتابه «مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليفة» وتقويم نصه، وتقريبه للقارئ المعاصر.

والثالث: دراسة فكر ابن البناء الفلسفي والكلامي من خلال كتابه هذا،

فتناولت القضايا الرئيسة فيه مبينا رأى ابن البناء وموقفه من بعض آراء مفكري الإسلام من فلاسفة ومتكلمين وصوفية. ولم أتابع الطريق المعتادة لدى المحققين فيما جروا عليه من تقديم دراسة المخطوط على نصّ المخطوط نفسه، بل آثرت أن أعطي للنص نفسه حق التعبير عن ذاته أولا والتأثير في نفوس قارئيه دون وسيط، كما آثرت أن أترك بعض المجال لتفكير القارئ ورؤيته وفهمه.. لأن النصوص مادة مشتركة بيني وبينه، وحتى يعطيه النص ما في روحه، وتنعقد الصلة بينهما، ثم يأتي بعد ذلك تحليل النص وفهمه بقدر ما تيسر لي معه من صحبة وتواصل عقلي وروحي.

وفي ختام هذه المقدمة لايسعني إلا أن أتقدم بخالص الشكر والعرفان لأستاذنا العالم الجليل الدكتور أحمد محمود صبحي على رعايته العلمية الطيبة والمستمرة لي ولزملائي من الباحثين.

كما أتقدم بجزيل الشكر والتقدير لأستاذنا العالم الدكتور حسن محمود الشافعي على ما منحني من علمه ووقته في تقويم نص المخطوط. وتوجيهاته العلمية السديدة لي ولكل قاصديه من أهل العلم.

والشكر والتقدير – كذلك – للعالم الكبير الشيخ عبدالله كاكاخيل على ما أسدى لي من عون علمي في ايضاح بعض قضايا النص ومواضعه المشكلة.

وجزى الله جميع أساتذتي عني خير الجزاء

إنه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير

والله الموفق للسداد.

القسم الأول
فِي سيرة ابن البناء المراكشي
(حياته وأعماله العلمية)

القسم الأول: في سيرة ابن البناء

١- اسمه:

أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي، العددى، أبو العباس، وكني بـ«ابن البناء» لأن أباه كان محترفا البناء، كما اشتهر بلقب «المراكشي» لأنه ولد وتوفي بمراكش، أما الأزدي: فهو نسبه إلى الأزد، وهم قبيلة عربية قديمة تنسب إلى الأزد بن الغوث بن نبت بن مالك، من نسل يعرب بن قحطان، وقيل: اسم الأزد رداء وإليه جماع الأنصار، كان أنس رضي الله تعالى عنه يقول: إن لم نكن من الأزد فلسنا من الناس، ومنها أزد شنوئة أزد الحجر، فهما مندرجان في الأول لأنهما من ولده، فالنسبة إليه كما قاله الحازمي[1]. وأما العددي: فلاشتغاله بعلوم العدد والرياضيات التي اشتهر بها - رحمه الله.

---

١ - انظر ترجمته في: بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج ٦٥-٦٨ ابن القاضي: جذوة الاقتباس ٧٣-٧٧، أحمد بن خالد السلاوي: الاستقصاء جـ ٨٨/٢ الكتاني: سلوة الأنفاس جـ ٤٨/٢، ابن حجر: الدرر الكامنة ١ :٢٧٨، المراكشي: الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ١ :٣٧٥-٣٨٤، المقري: نفح الطيب ٥ :٢٤٤، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٦٧، الشوكاني: البدر الطالع ١ :١٠٨-١٠٩، حاجي خليفة: كشف الظنون ٤٧٢، ٩٤٩، ١١٧٤، البغدادي: ايضاح المكنون ١ :١٦١، ١٦٧، ٦٠٨، فهرس الخديوية ٥ :١٧٩، دائرة المعارف الإسلامية ١ :١٠٢، خزائن الكتب ٨٩، الزركلي: الأعلام ١ :٢٢٢، كحالة، معجم المؤلفين ٢ :١٢٦، قدري طوقان: تراث العرب العلمي ٤٢٩-٤٣٢،

Brockelman: G.A.L. G II 255 S II, 363, 364.

Sute, Moh. Ben Cheneb: Encyclopedie de L'islam II: 389,395.

Ahlwardt: Verzeichniss der anabischen handschriftn v. 321, 332, .333

وهو غير أحمد بن البناء المالقي[١] نزيل مراكش المترجم له في «الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام» تحت رقم ٣٨، قال أبو العباس التنبكتي[٢]: «رأيت في فهرست الحضرمي بخطه ما نصه: أبو العباس اثنان، متقاربان طبقة هما من شيوخ شيوخنا: أحدهما: هذا (يقصد ابن البناء موضوع دراستنا) له تصانيف عديدة في غير فن، والثاني: يشاركه اسما وكنية وشهرة وطلبا وسكنى مراكش، وهو القاضي أبو العباس أحمد بن محمد المالكي قاضي إغمات توفي بمراكش عام أربع وعشرين وسبعمائة ومولده لسبعة وأربعين وستمائة».

وغير ابن البناء الكاتب المشهور الوجيه الأشبلي، وهو أبو بكر محمد بن أحمد بن عبدالرحمن العبيدي له مكان معروف عند ولاة أشبيلية، توفي بسبته سنة ست وأربعين وستمائة[٣].

وهو غير ابن البناء السرقسطي صاحب «المباحث الأصلية» وهي القصيدة التي شرحها ابن عجيبة الحسني في كتابه سماه: «الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية» عن طريق الصوفية وآدابهم.

٢- مولده:

اختلفت المصادر حول تاريخ مولده كما اختلفت حول تاريخ وفاته، فقال ابن زكريا- فيما ذكر صاحب نيل الابتهاج- مولده عام تسعة وأربعين وستمائة[٤] وقيل: مولده عام تسعة وثلاثين ستمائة[٥] وقال المراكشي: مولده

١- المراكشي: الإعلام بمن حل مراكش وإغمات من الأعلام ١: ٣٧٣.

٢- نيل الابتهاج ٦٧.

٣- نفسه.

٤- بابا التنبكتي: نيل الابتهاج ٦٧.

٥- نفسه.

بمراكش تاسع ذي الحجة عام أربعة وخمسين وستمائة من الهجرة النبوية[١] وقد رجح هذا التاريخ كثير من المترجمين له قدامى ومحدثين[٢]. فلم يذكر المراكشي غير هذا التاريخ رغم وقوفه على الاختلافات التي أوردها صاحب «نيل الابتهاج» كما رجح ذلك أيضا كل من خير الدين الزركلي في «الأعلام»، عمر رضا كحالة في «معجم المؤلفين».

٣- وفاته:

وكما اختلفت المصادر حول مولد ابن البناء كذلك اختلف في تاريخ وفاته، وربما جاء هذا الاختلاف لتعدد من تسموا بـ«ابن البناء» وكذلك تقارب تواريخ ميلادهم ووفاتهم. فقيل: توفي بمراكش عام أربعة وعشرين وسبعمائة، قاله ابن زكريا[٣]. ورجح ابن الخطيب القسنطيني وابن الأحمر وأحمد بابا التنبكتي[٤]. وفاته في سادس رجب عام أحد وعشرين وسبعمائة، كما رجح ذلك أيضا ابن حجر[٥] والشوكاني[٦] والمراكشي، وقال: «ومقام ابن البناء بمراكش بالبرج الركني مشهور»[٧].

وهذا ما رجحه – أيضا – المحدثون ممن ترجموا له.

١– الإعلام ممن حل مراكش من الأعلام ٣٧٩/١.

٢– انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة ٢٧٩/١، الشوكاني: البدر الطالع ١٠٩/١.

٣– نيل الابتهاج ٦٧.

٤– نفسه.

٥– الدرر الكامنة ٢٧٩/١.

٦– البدر الطالع ١٠٩/١.

٧– انظر الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٩/١.

٤- حياته العلمية:

بدأ ابن البناء حياته العلمية كغيره من العلماء بقراءة القرآن الكريم وحفظه وتعلم العربية وأخذ بحظ وافر منها «فقرأ القرآن بمراكش (مكان مولده) على أبي عبدالله بن عيسى وعلى الصالح الأحدب، وتعلم العربية على القاضي الشريف محمد بن علي بن يحيى، فقرأ عليه بعض الكتب ولازمه، وذاكره مسائل من كتاب الأركان لأوقليدس الحكيم كان الحق معه فيها، وقرأ جميع كتاب سيبويه، والكراسة على أبي إسحق بن عبدالسلام الصنهاجي العطار، وأملى عليه حال قراءته عليه كراسة [تتضمن] شرحه المعروف له عليها – أي على الكراسة لأبي موسى عيسى الجزولي وكتب له بخطه وصححها له»[1].

ولم يقف طموحه في تعلم العربية عند هذا الحد، «فلقي أبو بكر القالوسي الملقب بالفار[2] بمراكش، وقرأ عليه كتابه الكبير المسمى بالختام المفضوض من خلاصة العروض وأرجوزته العروضية المسماة بالنكت العلمية في مشكل الغوامض الوزنية»[3].ودرس مختلف العلوم الدينية من فقه وأصول وحديث وتفسير ومنطق وكلام، فأخذ الفرائض على أبي بكر القالوسي (المذكور)، وقرأ عليه «إثارة المسائل الغوامض عن متعلقات مشكل الفرائض»، وقال: «كنت أفرض لأبي بكر القالوسي مسائل من علم الفرائض فينظمها حتى كمل به رجزه هذا»[4].

١- نيل الابتهاج ٦٦، الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٧/١.
٢- انظر ترجمته في: الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٢٤٥/٣.
٣- نيل الابتهاج ٦٦، الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٧/١.
٤- نفسه.

واهتم بعلوم السنة والحديث، فأخذ علم السنن عن قاضي الجماعة بفاس أبي الحجاج يوسف بن أحمد بن حكم التجيبي المكناسي وأبي يوسف يعقوب بن عبدالرحمن الجزولي وأبي محمد الفشتالي وأبي عبدالله محمد بن سعيد بن عثمان. كما أخذ الحديث عن أبي عبدالله وأخيه ولدي محمد بن عبدالملك بن سعيد الأنصاري الأوسي الشهير بابن الدهاق، قرأ عليه الموطأ رواية يحيى، وأخذ الفقه على أبي عمران موسى الزناني المركشي الدار قرأ عليه شرحه على الموطأ[١].

واشتغل بعلمي الأصول؛ أصول الدين وأصول الفقه فقرأ «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» لأبي المعالي الجويني على أبي الحسين محمد بن عبدالرحمن المغيلي القاضي، كما قرأ «معيار العلم» و«المستصفى» للإمام الغزالي على أبي الوليد ابن أبي بكر محمد بن حجاج الأندلسي وتفقه عليه في التهذيب كما أخذ عليه أيضا فرائض أبي القاسم الحوفي[٢]. وقد عني بهذين العلمين، وله فيهما مؤلفات سنذكرها.

كما شارك في التفسير وإن لم يبلغ فيه مبلغ أن يعد من المفسرين البارزين، فلم يذكر أنه ألف تفسيرا كاملا مستقلا للقرآن الكريم، وكل ما ذكر أنه كتب في تفسير الباء من البسملة، وكتب جزءا صغيرا على سورتي «الكوثر» و«العصر»، كما وضع حاشية على «الكشاف» للزمخشري، وله كتاب بعنوان: «منحي ملاك التأويل» لعله في أصول التفسير، وكتاب آخر بعنوان: «عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل» لعله في علم «الرسم» من علوم القرآن الكريم.

١- نيل الابتهاج ٦٦، لإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٧/١-٣٧.

٢- نفسه.

وسلك طريق التصوف علما وعملا فقرأ كثيرا من كتب الصوفية، وعكف على كتب الغزالي ومنها «احياء علوم الدين» ووضع له مختصرا، ولازم الولي أبا زيد الهزميري ودخل في طريقته، فأعطاه وردا من الأذكار ودخل به الخلوة نحو سنة، ودعا له، وقال له: مكنك الله من علوم السماء كما مكنك من علوم الأرض. وكان يستعمل الصوم والخلوةطلبا لتصفح أمر الفلك، وقيل: لتصحيح مراده، ويدوم فيها أياما، فرأى بين يديه في صلاة يصليها صورة قبة نحاس مصنوعة لم ير مثلها في عالم الحس، والقبة محبوسة في الهواء، وفي داخلها شخص يتعبد، فهاله ذلك ولم يثبت لما رأي من صور مفزعة حفت بها، وأصوات هائلة تناديه: أن ادن منا يا ابن البناء، فلم يقدر على الثبات فأغمي عليه، وبلغ خبره الشيخ أبا زيد، فجاء ومسح على صدره ورأسه وأزال [الله]عنه[ضره] بما صنع له من الدواء، ورجع في الحين إلى حسه. فقال له الشيخ أبو زيد: أنا كنت ذلك الرجل الذى فى القبة وأمرت أن أخبرك به في عالم الحس ثم أخبره بما طلب[1].

ولم تقتصر شهرة ابن البناء على الاشتغال بعلوم العربية وعلوم الدين، بل ذاعت شهرته باشتغاله بالعلوم الطبيعية والرياضية، فقد أخذ علم الطب عن الحكيم المعروف بالمريخ، وعلم النجوم على أبي عبدالله بن مخلوف السلجماسي نزيل مراكش، وأخذ علم الحساب عن أبي محمد عبدالله المعروف بابن حجلة[2] ونبغ في الرياضيات والفلك، وله فيهما مؤلفات قيمة ورسائل نفيسة -كما سنرى في الحديث عن مؤلفاته - تجعله في عداد الخالدين المقدّمين في تاريخ تقدم العلم.

١- السابق.

٢- نيل الابتهاج ٦٦، لإعلام بمن حل مراكش ٣٧٧/١-٣٧٨.

ومما يؤسف له؛ ألا يعطي إنتاجه حقه من البحث والتنقيب، ولولا نشر بعض كتبه التي أظهرها بعض المستشرقين المعنيين بالتراث العربي، لما استطعنا أن نعرف شيئا عن مآثره في العلوم.

مما سبق يتضح لنا أن ابن البناء قد أحاط بعلوم عصره ومعارفه ما يتصل منها بالدين الإسلامي والثقافة العربية أو بالعلوم الوافدة التي عنى بها المسلمون، فجمع بين علوم متعددة الألوان والميادين. حتى صار من العلماء البارزين الذين جمعوا بين شتى العلوم الإنسانية، والطبيعية، والرياضية، وألف وصنف فيها جميعا، وكأنه اختار لنفسه شعار أفلاطون على باب أكاديميته: «من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا» فعني بالرياضيات والفلك ونبغ فيهما واشتهر بهما، كما نبغ في علوم كثيرة كالطب وعلوم العربية والعلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه والفرائض والأصول (أصول الفقه وأصول الدين) والمنطق والفلسفة والتصوف كما تشهد بذلك مؤلفاته في هذه الفنون جميعا، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

٥- مؤلفاته:

مما يوسف له – كما ذكرت سابقا – أن مؤلفات ابن البناء لم تنل – في سياق نهضتنا الحديثة – حقها من العناية، والبحث والتنقيب على كثرتها وتنوعها وقيمتها، مثله في ذلك كمثل كثير من مفكري الإسلام وعلمائه، ولولا جهود بعض المستشرقين المهتمين بالتراث العربي، لما استطعنا أن نعرف شيئا عنه، وعن مآثره في العلوم الطبيعية والرياضية، فقد أعجب أهل الغرب الأوربيون بمؤلفاته في الحساب واستفادوا منها وترجموها إلى لغاتهم.

ولئن كنا قد أبطأنا في الكشف عن مكانة هذا الرجل وأعماله العلمية، فإن السابقين من أسلافنا – سواء من كانوا من تلاميذ ابن البناء المباشرين، أومن جاءوا بعده – عنوا بهذه المؤلفات وتناولوها بالشرح والتوضيح، أو الاختصار والتعليق كما سنرى بعد قليل.

وينسب لابن البناء عدد كبير من المؤلفات يبلغ أربعة وسبعين مؤلفا[١]، والكثير منها قد ضاع ولا نجد له الآن أثرا، سوى العناوين التي ذكرها المؤرخون، وما عرف من هذه المؤلفات وعثر عليه سواء كان مخطوطا أو مطبوعا – حتى الآن – قليل جدا، ويوجد منها في دور الكتب مجموعة من المصنفات وبخاصة في الرياضيات والفلك[٢].

وليس أمام الباحث الذي يريد أن يثبت جميع مصنفات ابن البناء إلا أن يجمع ويقارن بين ما ذكره المترجمون له، كي يمكن أن يعد «ثبتا شاملا» لهذه المصنفات، وهو ما حاولناه في الصفحات التالية، كما قمنا بتصنيفها حسب موضوع كل منها، طبقا لما يوحي به عنوانه.

وقد عولنا في ذلك على أوفى ترجمتين له، وهي ترجمة صاحب «نيل الابتهاج»، وترجمة المراكشي في «الإعلام بمن حل مراكش وإغمات من الأعلام» وإن كان الثاني قد نقل عن الأول، وإن لم نهمل المصادر الأخرى، وسأصنفها حسب ما ذكرت من قبل من شمولها للعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والرياضيات، سواء ما كان منها كتبا أو رسائل أو مقالات وقد نسبت إليه المؤلفات التالية:

١- دائرة المعارف الإسلامية ص ١٠٢/١

٢- انظر: Brockelman G.A.L SII, 363 - 364.

أولا في علوم العربية:

١ - الروض المريع في صناعة البديع.

٢ - كليات في العربية.

٣ - مقالة في عيوب الشعر.

٤ - قانون في معرفة الشعر.

٥ - قانون في معرفة الفرق بين الحكمة والشعر.

٦ - مقالة شرح فيها لغز عمر بن اسماعيل الفارض.

ثانيا في علوم الدين:

أ- في التفسير وعلوم القرآن:

١ - تفسير الباء من البسملة.

٢ - جزء صغير على سورتي: «الكوثر، والعصر».

٣ - عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل (ذكره صاحب كشف الظنون)[1]. ورجحنا أن يكون في علم الرسم.

---

١ - كشف الظنون ص ١١٧٤.

٤- حاشية على الكشاف للزمخشري.

٥- .كتاب في «منحى ملاك التأويل» لعله في أصول التفسير.

٦- كتاب تسمية الحروف وخاصية وجودها في أوائل سور القرآن.

٧- رسالة في طبائع الحروف.

ب- وفي أصول الدين:

١- الاقتضاب والتقريب للطالب اللبيب في أصول الدين.

٢- رسالة في إحصاء أعداد أسماء الله الحسنى.

٣- رسالة في الفرق بين الخوارق الثلاثة المعجزة والكرامة والسحر.

جـ- وفي الفقه وأصوله:

١- رسالة في الرد على مسائل مختلفة فقهية ونجومية.

٢- الرد على من يقول: إن وقت العصر يعلم بوقوع قرص الشمس على بصر القائم مقابلا لها، وبيّن أنه لا يصح في بلد دون بلد ولازمن دون زمن. (وهذه مسألة فقهية لكن لا يستطيع كل مفت بيان الصواب فيها إلا من له إلمام بعلم الفلك وزوايا ميل الشمس).

٣- كتاب علم الفرائض.

٤- كتاب الفصول في الفرائض، وقد شرحه بعض أصحابه، ونقل عن هذا الشرح الرسموكي[1] في شرح فرائضه.

٥- شرح بعض مسائل الحوفي.

٦- مقالة في الإقرار والإنكار.

٧- مقالة في المدبر.

أما في أصول الفقه فننسب إليه:

١- منتهى السول في علم الأصول.

٢- شرح تنقيح القرافي*....

د- في التصوف

١- مختصر الاحياء للغزالي: يقول عنه المراكشي: «أخبرنا به صاحبنا الحاج الفرضي أحمد بن العافية، قاضي سلا».

٢- عواطف المعارف.

١- أحمد بن سليمان الرسموكي (أبو العباس) أديب، عالم مشارك في بعض العلوم وخصوصا الفرائض والحساب. توفي بمراكش سنة ١١٣٣هـ. انظر ترجمته في: الفتحي: السعادة الأبدية ٨٢،٨٣، كحالة: معجم المؤلفين ٢٣٧/١.

*- يقصد كتاب تنقيح المحصول في زصول الفقه للإمام الرازي.

ثالثا في المنطق والفلسفة:

١- كليات في المنطق وشرحها.

٢- «مراسم الطريقة في علم الحقيقة»، وشرحه «تأليفان لم يسبق بمثلهما»[1] والرسالة الأصلية هي موضوع دراستنا هذه، أما الشرح فلعلنا نوفق للعثور عليه مع سائر أعماله المفقودة حتى الآن.

٣- بداية التعريف[2]، وشرحه في كتاب سماه: البادر الخفيف في شرح بداية التعريف[3].

٤- تنبيه الفهوم على مدارك العلوم

رابعا: العلوم الطبيعية والرياضية:

تتضمن مؤلفات ابن البناء عددا من الكتب والرسائل في الرياضيات؛ والهندسة، والجبر، والفلك، والتنجيم، ولكن ضاع معظمها للأسف كغيرها من أعماله، ولم يعثر العلماء إلا على عدد قليل منها، نقل المستشرقون بعضه إلى لغاتهم[4] ومنها:

أ- في الفلك:

١- منهاج الطالب في تعديل الكواكب: ذكر في خطبته أنه وضع هذا

١- نيل الابتهاج ٦٦، لإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٨/١.

٢- ايضاح المكنون ١٦٧/١.

٣- نفسه.

٤- قدرى طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ٤٢٩.

الزيج على مذهب الأستاذ العالم الحبر الأثيل.. أبي العباس أحمد بن علي بن إسحق التونسي بعد وقوفه على ما خلفه في بطائقه مما اعتمده في الحركات والتعاديل... في ثلاثة كراريس أبوابه أربعة وعشرون[1].

٢- المستطيل واليسارة في تعديل السيارة، أو كتاب «اليسارة في تقديم الكواكب السيارة».

٣- المناح في تعديل الكواكب.

٤- المناح في رؤية الأهلة.

٥- المناح في تركيب الأرياح.

ولعل هذه الثلاثة التي تحمل عنوان «المناح»* كتاب واحد يشتمل على هذه الفصول: في تعديل الكواكب، وفي رؤية الأهلة، وفي تركيب الأرياح.

٦- اختصار في الفلاحة.

٧- كتاب أحكام النجوم.

١- المراكشي: الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٨١/١.

*- ذكرها طوقان على أنها «المناخ»، بينما ذكرها بابا التنبكتي والمراكشي «المناح»، فلعلها من تناوح الرياح: أي تقابلها في المهب، ورياح متناوحة: أي لا تهب من جهة واحدة، ولكنها تهب من جهات مختلفة، سميت متناوحة لمقابلة بعضها بعضا. ولعلها المناحي، سهلت بحذف الياء، وهو جائز كالثمان والثماني، جمع ناحية أو منحي، وللمؤلف كتب يوجد في عنوانها كلمة منحي - انظر: لسان العرب.

٨- زايرجة أبي العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي المعروف بابن البناء[١].

٩- مداخل ثلاثة إلى صناعة الأحكام النجومية. وربما كانت هذه المداخل الثلاثة أيضا مندرجة تحت العنوان السابق «أحكام النجوم» حيث لم يذكرها صاحب الديباج وإنما اكتفى بذكر العنوان: «أحكام النجوم». وإن كان طوقان ذكر أن من مؤلفاته في التنجيم: «مدخل النجوم وطبائع الحروف، كتاب في التنجيم الفضائي» علاوة على «كتاب أحكام النجوم»[٢].

١٠- رسالة العمل بالصفيحة الشكارية وبالدرقالية.

١١- رسالة على الكرة.

١٢- مختصر رسالة ابن الصفار.

١٣- رسالة في ذكر الجهات وبيان القبلة والنهي عن تغييرها.

١٤- جزء في الأنواء فيه صور الكواكب.

١٥- رسالة في العمل بالميزان يعرف بالكامل المغرب.

١٦- مقالة في الحملاء* الستة بجدول.

١- انظر الكلام في علم الزايرجة: ايضاح المكنون ١/٩٤٨-٩٤٩.

٢- تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ٤٣٢.

*- الحمل: برج من بروج السماء، هو أول البروج أوله الشرطان وهما قرنا الحمل، ثم البطين ثلاثة كواكب، ثم الثريا وهي ألية الحمل، هذه النجوم على هذه الصفة تسمى حملا، لسان العرب.

١٧- قانون في معرفة الأوقات بالحساب.

١٨- .قانون في فصول السنة.

١٩- قانون في ترحيل الشمس.

وهذه الثلاثة الأخيرة متعلقة ببعضها؛ فمعرفة الأوقات يدخل فيها معرفة فصول السنة التي تتوقف بدورها على مقدار ميل الشمس أو تعامدها وهو ما يسميه «ترحيل الشمس» وبهذا يترجح العنوان الذى ذكره الأستاذ قدري طوقان وهو: «كتاب القانون لترحيل الشمس والقمر في المنازل ومعرفة أوقات الليل والنهار»[١].

٢٠- كتاب الإسطرلاب واستعماله[٢]:

قال ابن خلدون: إن «ابن البناء» اعتمد في هذا الكتاب على أزياج «ابن إسحق»، وأرصاد لفلكي كان يسكن «صقلية»[٣] وقد وفق ابن البناء فيه، إذ استطاع وضع بحوثه في قالب حببه إلى الناس فى المغرب ورغبهم فيه، وجعلهم يتهافتون عليه، ويسيرون بموجبه في بحوثهم الفلكية وعمل الأزياج.

ب- وفي العلوم الرياضية:

كان لجهود ابن البناء في الرياضيات فضل في إلقاء ضوء جديد على

١- تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ٤٣٢.

٢- ذكر صاحب نيل الابتهاج وكذلك المراكشي في الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام أن له: «مقالة في الاسطرلاب».

٣- المقدمة ص٥٧٨ الفصل الثالث والعشرون: علم الهيئة، وانظر: طوقان: تراث العرب العلمي٤٣٢.

بعض جوانب علمي الحساب والجبر، والهندسة كما كان الحال في علم الفلك.

١- في علم الحساب:

وقد قامت شهرته - في الشرق والغرب - على كتابه المعروف بـ:

«كتاب تلخيص أعمال الحساب» الذي يعد من أشهر مؤلفاته وأنفسها، وقد بقي هذا الكتاب معمولا به في المغرب حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، وأثار اهتمام العلماء في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

ويعترف «سمث» و«سارطون»: بأنه من أحسن الكتب التي ظهرت في الحساب، وهو يحتوي على بحوث مختلفة، تمكن ابن البناء من جعلها - على الرغم من صعوبة بعضها - قريبة التناول والمأخذ، فأوضح النظريات العويصة، والقواعد المستعصية أيضا ما لم يسبق إليه بحيث لا يجد فيها الدارس إلتواء أو تعقيدا.

ففي هذا الكتاب - كما يذكر طوقان -: بحوث مستفيضة عن الكسور، وقواعد لجمع مربعات الأعداد ومكعباتها، وقاعدة الخطأين لحل المعادلات من الدرجة الأولى، والأعمال الحسابية، وأدخل بعض التعديل على الطريقة المعروفة «بطريق الخطأ الواحد» ووضع ذلك في شكل قانون.

وفي الكتاب أيضا طرق لايجاد القيم التقريبية للجذور الصم، وقيم أخرى تقريبية للجذور التكعيبية لبعض المقادير الجبرية، وهذه العمليات بالاضافة إلى عمليات «القلصادى» الذي قام بشرح الكتاب - كما سنذكر - أبانت طرقا

لبيان الجذور الصم بكسور متسلسلة[١].

وقد وضع ابن البناء نفسه شرحا على كتابه هذا أسماه: «كتاب رفع الحجاب» قال صاحب «كشف الظنون»: «كتاب الحساب» لابن البناء المراكشي، وهو مفيد، لخص فيه ضوابط أعماله، ثم شرحه بكتاب سماه «رفع الحجاب» وهو مستغلق على المبتدئ لما فيه من البراهين الوثيقة المباني، وهو كتاب جليل القدر، كان المشايخ في المغرب يعظمونه وهو جدير بذلك[٢].

ويقول ابن خلدون في صدد حديثه عن العلوم العددية: «ومن فروع علم العدد صناعة الحساب... ولابن البناء المراكشي فيه تلخيص ضابط لقوانين أعماله مفيد. ثم شرحه بكتاب سماه: «رفع الحجاب» وهو مستغلق على المبتدئ بما فيه من البراهين الوثيقة المبانى، وهو كتاب جليل القدر أدركنا المشيخة تعظمه، وهو كتاب جدير بذلك، وإنما جاءه الاستغلاق من طريق البرهان ببيان علوم التعاليم[٣]. ومن عجب أن يشهد العلماء للأصل بالوضوح، ويصفوا الشرح بالصعوبة والاستغلاق؛ ولكن يبدو أنه ليس شرحا بقصدمزيد الايضاح، بل بقصد البرهنة والاستدلال على ما يتضمنه الأصل من القوانين والمسائل.

وقد نال «كتاب التلخيص» عناية العلماء المسلمين واهتمامهم؛ فوضعوا عليه شروحا كثيرة، وكثرة هذه الشروح تدل على أصالته، ونفاسته، ومن هذه الشروح:

١- طوقان: تراث العرب العلمي ٤٣٠.

٢- كشف الظنون ١٤١١-١٤١٢، المراكشي: الإعلام ٣٨٣/١.

٣- المقدمة ص ٤٨٣.

١- شرح «عبدالعزيز بن داود الهواري أو المصراتي أحد تلاميذ ابن البناء، وهو شرح ممزوج أوله: الحمد لله ولي النعم..»[١].

٢- شرح «أحمد بن رجب بن طنبغا المجد بن الشهاب القاهري الشافعي المعروف بـ«ابن المجدي» (ت٨٥٠هـ)[٢] وهو شرح عظيم الفائدة.

٣- شرح «ابن زكريا محمد الأشبيلى» (موجودفي مكتبة أكسفورد)[٣]

٤- «وللقلصادي» (ت٨٩١هـ) شرحان على الكتاب: أحدهما كبير: والآخر: صغير، وقد زاد على شرحه الكبير خاتمة مبحث في: الأعداد التامة، والزائدة، والناقصة[٤].

٦- ووضع ابن هيدور المتوفى بمجاعة فاس سنة ٨١٦هـ تقييدا على كتاب «رفع الحجاب» لابن البناء[٥]. الذي شرح فيه كتاب «التلخيص» كما ذكرنا آنفا.

٧- وممن اختصره وسمي مختصره بـ«الحاوي» أحمدبن محمد ابن عماد بن علي الشهاب أبو الشهاب القرافي المصري الشافعي المعروف بـ«ابن الهائم» المتوفى بالقدس الشريف عام ٨١٥هـ[٦].

١- المراكشي: الإعلام ٣٨٣/١.

٢- الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ٥٦/١-٥٧، المراكشي: الإعلام ٢٨٢/١.

٣- صالح زكي: آثار باقية ٢٨/١، نقلا عن طوقان: تراث العرب العلمي ٤٢١.

٤- طوقان: تراث العرب العلمي ٤٦٥.

٥- المراكشي: الإعلام ٣٨٣/١.

٦- السابق، السخاوي: الضوء اللامع ٢: ١٥٧، تراث العرب العلمي ٤٣٩.

٨- وهناك من صاغ مضمون الكتاب نظما كما يقول المراكشي: «وممن نظم «تلخيص الحساب» الإمام أبو عبدالله محمد بن غازي المكناسي، وشرح نظمه وعليه حاشية لبنيس، وقد طبع الكل بفاس»[١].

٩- وممن نظمه أيضا أبو العباس بن القاضي مؤلف «الجذوة»[٢].

ولنفاسة الكتاب - كما ذكرنا - فقد رغب العالم «وبكه» أن ينقل محتويات «كتاب التلخيص» إلى الفرنسية، فحال موته دون ذلك. وأخيرا نقله «أرستيدمار» إلى الفرنسية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر للميلاد.. «ويقضي علينا الواجب العلمي - يقول الأستاذ قدري طوقان - بأن نشير إلى أن بعض علماء الغرب، أغاروا على الكتاب المذكور، وادعوا لأنفسهم ما فيه، دون أن يذكروا المصدر الذي اعتمدوا عليه، ونقلوا عنه: وكان الرياضي الفرنسي الشهير «شال» أول من أشار إلى هذا، في رسالة قدمها إلى المجمع العلمي في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد[٣]. بقي أن نذكر أنه قيل: إن هذا الكتاب عبارة عن تلخيص «لكتاب الحساب» لأبي زكريا الحصار.

ومع أهمية الكتاب وأثره الواضح في الشرق والغرب فيجب أن نشير إلى ما ذكرته «دائرة المعارف الإسلامية» من أن هذا الكتاب عبارة عن تلخيص لكتاب الحساب لأبي زكريا الحصار[٤]. والأمر يحتاج إلى مقارنة بين العملين

١- الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٨٤/١.

٢- نفسه.

٣- تراث العرب العلمي ٤٣١.

٤- دائرة المعارف الإسلامية ١٠٣/١.

على كل حال.

على أن جهود ابن البناء في العلوم العددية لم تقف عند تأليف كتابه «تلخيص الحساب» رغم ما ذكرنا من أهميته ونفاسته. فقد ألف في الحساب كتبا أخري، كما ألف في الجبر والمقابلة وكذلك في الهندسة. ومن ذلك:

١ - «كتاب تنبيه الألباب»

٢ - «مقالات في الحساب»؛ بحث فيه الأعداد الصحيحة، والكسور، والجذور، والتناسب.

٣ - «رسالة في الجذور الصم وجمعها وطرحها».

٤ - وكذلك له رسائل خاصة بالتناسب ومسائل الإرث.

٢ - أما جهوده في «الجبر والمقابلة» فقد وضع كتابين هما:

١ - «كتاب الأصول والمقدمات في الجبر والمقابلة»[١].

٢ - «كتاب الجبر والمقابلة»، وهو موجود في المكتبة الخديوية بالقاهرة.

٣ - وله في الهندسة كتابان أيضا، هما:

١ - مقدمة في إقليدس والمقالات الأربع[٢].

---

١ - نيل الابتهاج ٦٦، الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ١/٣٧٩.

٢ - السابق.

٢- رسالة في المساحات[١]. أو جزء في المساحات[٢].

ولعلنا بعدأن استعرضنا هذا العدد الكبير من الكتب والرسائل المنسوبة لابن البناء، وموضوعاتها المتنوعة قد تأكدنا مما أكده الباحثون في القديم والحديث من تبحره في علوم العربية وعلوم الدين، وأنه كان من المبرزين في العلوم الطبيعية والرياضية الذين تركوا أثرا باقيا فيها، كما يشهد ابن خلدون وغيره في الماضي، وعلماء الغرب في القرنين الأخيرين، وقدقال عنه المراكشي: «طلب العلم فوصل فيه الغاية القصوى». وقال فيه الإمام ابن رشيد المتوفى في نفس السنة التي توفي فيها ابن البناء، وهو من هو: «لم أر عالما بالمغرب إلا رجلين: ابن البناء العددي بمراكش، وابن الشاط بسبتة»*. وقال غيره: كان إماما معظما عند الملوك، أخذ من علوم الشريعة حظا وافرا، وبلغ في العلوم القديمة غاية قصوى ورتبة عليا»[٣] والمقصود بالعلوم القديمة ما عرف بعلوم الأوائل من الفلسفة والمنطق والرياضيات.

وقال ابن شاطر: «كان ينظر في النجوم، وعلوم السنة، مشتغلا بها، آخذا في الطريقتين بالحظ الوافر»[٤] وقال ابن زكريا نقلا عن شيخه أبي جعفر ابن صفوان: «وصل شيخنا ابن البناء في علم الهيئة والنجوم غاية لم يلحقها أحد من أهل زمانه مع اتصافه بطهارة الاعتقاد واتباع السنة»[٥].

١- طوقان: تراث العرب العلمي ٤٣٢.

٢- نيل الابتهاج ٦٦، الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٩/١.

٣- نيل الابتهاج ٦٥، الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٥/١-٣٧٦.

٤- نفسه.

٥- نفسه.

*- قاسم بن عبدالله بن محمد بن الشاط الأنصاري الأشبيلي توفي سنة ٧٢٣هـ، انظر: ابن فرحون: الديباج ٢٢٦، كحالة: معجم المؤلفين ١٠٥/٨.

وقال أبو العباس الناصري: «هو الإمام المشهور في علم التعاليم والهيئة والنجوم والأزياج وغير ذلك، وكان - رحمه الله عز وجل - معروفا باتباع السنة، موسوما بطهارة الاعتقاد، منعوتا بالصلاح، وكان انتفاعه بصحبة أبي زيد الهزميري رضي الله تعالى عنه»[1].

وقال عنه تلميذه أبو زيد عبدالرحمن اللجائي (ت ٧٧٣هـ): «كان شيخنا وقورا حسن السيرة، قوى العقل، مهذبا فاضلا، حسن الهيئة، معتدل القوام، يلبس رفيع الثياب، ويأكل طيب المآكل، يديم السلام على من لقيه، ما تحدث معه أحد إلا انصرف عنه راضيا، محبوبا عند العلماء والصلحاء، حريصا على الإفادة بما عنده، قليل الكلام جدا، لا يتكلم بهذر (بباطل)، ولا بما يخرج عن مسائل العلم، وإذا تكلم في مجلس سكت لكلامه جميع من فيه، محققا لكلامه قليل الخطأ»[2]. وكلها شهادات تؤكد مكانته العلمية، وتكشف عن صفاء عقيدته والتزامه الديني، وعن مسلكه الحضاري، وسمته الرقيق وخلقه الرفيع، كما تشي بمشربه الروحي الذي يعكسه كتاب «فهم الحقيقة ...» الذى بين أيدينا.

١- الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى جـ ١٧٩/٣.

٢- المراكشي: الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٦/١.

القسم الثانى

التحقيق

القسم الثاني

مقدمة التحقيق

وصف المخطوط:

لقد هديت بعد بحث طال وقته عن مؤلفات ابن البناء إلى هذا المؤلَّف الذي بين أيدينا - غير أني لم أجد من نسخه - بعد البحث والتقصّي في بيانات المكتبات العالمية المهتمة بالتراث العربي إلا نسخة مخطوطة بمكتبة «كوبرلي» في استانبول تحت رقم ١/١٦٠١، صوّرت عنها نسخة مصغرة على ميكروفيلم بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة محفوظة به تحت رقم (٤٨٠) تصوف.

والمخطوطة الأصلية عبارة عن مجموع يتضمن عدة كتب سجلت عنواناتها على الغلاف الخارجي للمجموع تبدأ بعنوان كتابنا «كتاب في فهم الحقيقة» لابن البناء يليه كتاب «رد الآيات المتشابهات إلى المحكمات»* لابن اللبان، وكتاب «عدّة العباد للمعاد» للإمام الغزالي، وكتاب «الكلمات الذوقية والنكات الشوقية» للسهروردي، ويلي ذلك عنوان مجموعة ابن سينا (لعلها مجموعة رسائل ابن سينا التسع في الحكمة والطبيعيات) التي طبعت تحت

*- كتب هذا العنوان هكذا: «رد الآيات المحكمات إلي المتشابهات» في صفحة عنوانات المجموع، وهو خطأ من الناسخ إذ كتب صحيحاً في الصفحة الخاصة بعنوان الكتاب كما أثبتنا.

عنوان : «تسع رسائل».

-كتب المخطوط بخط نسخي واضح بمداد أسود في الغالب، وكتبت العنوانات الرئيسة و الجانبية بخط أحمر ، و يقع في إحدى عشرة ورقة مقاس ٨، ٢١× ١٦,٢ سم.

-دمغت صفحة العنوان بخاتمين : الأول مستدير الشكل و كتب فيه : هذا ما وقفه الوزير أبو العباس أحمد بن الوزير أبي عبد الله محمد، عرف بـ«كوبر لى أقال الله عثارها». والثاني : مربع الشكل و كتب فيه : «إنما لكل امرئ ما نوى» ولولا أني قرأت هذه العبارة بنفس هذا الخاتم علي مخطوطات أخري كثيرة ما أمكنني قراءته لعدم وضوح معظم كلماته.

-وفي مواضع كثيرة من المخطوط ترد علي الهامش عند تصحيح بعض الكلمات حرف (ن) مفرداً (وهو اختصار كلمة نسخة) فوق الكلمة المصححة للكلمة المحرّفة، وهذا يفيد أن هذه النسخة قوبلت على نسخة أخرى، كما ورد فى نهاية الكتاب في الهامش عبارة : «بلغ مقابلة بأصله المنقول عنه» ولكن لا توجد للأسف بيانات تعيّن هذا الأصل، ولكن ما أسلفناه يدل على أمرين :

١- مقابلة النسخة الأصلية بعد نسخها على الأصل الذي نقلت عنه.

٢- ومقابلتها أيضا على نسخة - أو نسخ - أخرى مع تسجيل الفروق. ويبدو أن النسخة قد روجعت على الأصل أو قوبلت على نسخة- أو نسخ- أخرى بمعرفة الناسخ الذى أضاف ما سقط، وحذف ما ورد فيها من تكرار بالاشارة الى زيادته بعلامة (ز) ... وذلك لأن الخط في الأصل وفي الهامش واحد.

و قد اتبع في المخطوط - كمعظم المخطوطات - نظام التعقيبة، وهو كتابة الكلمة الأولي في الصفحة اليسار في أسفل الصفحة اليمنى، وهذا يعين على تسلسل ورقات المخطوط دون إرتباك، ويكشف عما عساه يقع من نقص أو ضياع من أوراق المخطوط.

تخلو هذه النسخة المصورة من تاريخ النسخ، و ما كتب في ورقة البيانات من أنها كتبت في القرن التاسع لعلّه ورد في نهاية المجموع الأصلي، أو أنه مجرد تقدير تخميني ممن أعدوا فهرس مصورات معهد المخطوطات.

عملية التحقيق:

التحقيق عمل جليل نافع عبّر عنه الباحث المصرى الراحل الدكتور عيسى عبده - رحمه الله - بقوله: «من أحيا مخطوطة فقد أحيي أرضاً مواتاً» لكنه عمل شاق في الوقت نفسه - وخاصة إذا كان النصّ ينشره للمرة الأولي، وتزداد المشقة بعوامل أخري كثيرة منها - علي سبيل المثال - عدم توفر نسخ كافية للمخطوط، أو اعتماد المحقق على نسخة وحيدة. أو ما يعتري المخطوط من عوامل خارجية (وجود أثر القرضة ببعض كلماته و تآكل بعض ورقاته) إلي غير ذلك. وقد يقضي المحقق ساعات عديدة أمام كلمة أو عبارة غير واضحة، أو ليست في موضعها الدقيق، كما هو الحال في أحد مواضع من هذه النسخة الوحيدة التي بين أيدينا، وصعوبات التحقيق ومشقاته كثيرة و متنوعة على كل حال لا يدركها إلامن كابدها*.

---

*-لقد قضيت أوقاتا مديدة أمام إحدى لوحات المخطوط هي اللوحة(٩أ) محاولاً تقويم النص الوارد بها، خاصة أن هناك عبارة وردت في هامشها لم يشر الناسخ بأية علامة إلي موضعها فى متن الكتاب. فأين موضعها من النص إذن؟ وفى أى موضع يستقيم الكلام معها؟ فقصدت=

ولا بد لأي محقق أن يتعلم مما وضعه رواد تحقيق النصوص – من عرب ومستعربين– من قواعد و ملاحظات تختص بمنهجية التحقيق، ررسم النص، والترقيم، والرموز، والتعليقات والفهارس وغيرها. فهذه القواعد عبارة عن ركائز ثابتة، و معالم ترشد المحقق وتوجه عمله. غير أنها ليست بالضرورة ثوباً جاهزاً يرتديه أي نص من النصوص، فلا بد أن يكون لكل نص منها خصوصية تتعلق بالشكل أو بالموضوع. وهذه الخصوصية هي مناط التجديد عند المحقق.

وقد حاولنا في تحقيقنا لهذا الكتاب أن نراعي إلي حد كبير تلك القواعد والأصول المتفق عليها بين المحققين.

فمن ناحية التنسيق العام لأبواب الكتاب وفصوله، لم تكن هناك حاجة إلي عمل جوهرى في هذا الصدد، حيث قسم المؤلف كتابه إلي سبعة مراسم وخاتمة. واقتصر التنسيق علي تقسيم محتوي كل مسرم إلي فقرات، واستخدام علامات الوقف، والترقيم، والتعجب، والاستفهام، و الأقواس الفاصلة للجمل الاعتراضية، وعلامات التنصيص ونحو ذلك من العلامات ذات الأهمية في بنية العبارة.

وكتبت الآيات القرآنية بين قوسين مزهرين ﴿....﴾ وقمت بتشكيلها وتخريجها بذكر اسم السورة ورقم الآية فيها، وما ورد كجزء من آية أكملته بالهامش، وما ورد من عبارات مقتبسة من آيات قرآنية أشرت إلى الأصل القرآنى

=أستاذى الدكتور حسن الشافعي، وبعد ساعات عديدة أمام النص ككل وهذه اللوحة على وجه الخصوص استقام النص بحمد الله. وإن اضطررنا إلى قراءة ترجيحية لبعض الكلمات التي نالها تحريف في المخطوط، كما اضطررنا إلي زيادة كلمة سقطت منه، لأنها هي نفس الكلمة التالية لموضع السقط بزيادة حرف العطف (الفاء).

المقتبس منه.

أشرت في الهامش إلى مواضع التصويب التي قام بها الناسخ عند مقابلة النسخة على الأصل المنقول منه، وكذلك ما وضع عليه حرف (ز) من الكلمات المكررة، وما رآه خطأ فأثبت صوابه بعد أن ضرب عليه بعلامة الخطأ (خ) وبجواره علامة (صحـ) أى المصحح، وما رسم فوقه حرف (ن) من فروق النسخ كما أسلفت الإشارة.

وقد اضطررت أمام غموض بعض عبارات النص إلى زيادة بعض الحروف- كأدوات العطف ، وأحيانا بعض الكلمات - حتى يستقيم السياق، لكنى وضعت ذلك بين معكوفتين علامة الزيادة على الأصل.

كما أضفت بعض التعليقات بالهامش، لايضاح ما ورد في النص من عبارات اكتنفها الغموض، كلما تطلب الأمر ذلك، أو لتخريج نص استشهد به المؤلف أو اقتبسه أو نحو ذلك مما سلف الاشارة إليه.

واتبعت قواعد الاملاء الحديثة في كتابة النص مصححا الأخطاء الإملائية الواردة في الأصل دون الإشارة إليها، فذلك - في نظرنا - أمر لا يستحق الاشارة إلا إذا كان خطأ يترتب عليه تغيير في المعنى.

وأرجو أن أكون بذلك قد أخرجت النص و أضأته على نحو يعين قارئه على الإفادة مما فيه، وفهم مقاصده ومراميه، والحمد لله رب العالمين.

صورة صفحة الغلاف لمجموع من الكتب والرسائل منها كتاب مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة لابن البناء المركشي.

الجمع ثابته بالحق وليس نجد في الفهم فرقا بين هاذا الوجود وبين
حق الاشيا الامن حيث الاسم فقط ثلاذلك قال المتكلمون وجود
الحق حقيقة ذاته ووجود عين زايد على حقيقته في العلم ولا
شك ان وجود الحقايق في علم الحق بهذا الاعتبار متقدم على وجود
في الاعيان لان جهته العلم فالذي به العالم تدبير لا يخص منه بالحس
ولا لذة في مبدا عدم ادراكه وانما هو به كادث منه حس بالالم
واللذة فالوجود الذي العالم به قديم للمعدوم به وجود وللحال
من حيث المعلومية بالاحالة وغيرها فهاذا الوجود لا يقبل العدم
فهو واجب وهذا وجود العلم الحق وهو متقدم على الوجود
الذي يقابله العدم ولم يتحقق القبلية والبعدية الاعتبار
حصول الوجود الثاني الذي يقابله انعدم جميع الوجود الذاتي
به وجد فالزمان حادث موجود بوجود العالم العيني لا بمعنى
الزمان انما هو التقدم والتاخر بالنسبة للحادث
فالوجود وجودان احدهما لا يتوهم عليه عدم ولا هو بجعول
بجعل جاعل وفيه تجتمع الضداد وهو الوجود للعالم الواجب

وأنطقني بإجازه نفسي أحق بالحق آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير وسلم على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما ...

في تحقيق الاعتبارات ... في تمييز الرب والمربوب ؛ الارتباط من جهة الحق ؛ الارتباط من جهة الخلق ؛ حال الارتباط وجودا أو شرعا من جهة صفات الحق ؛ حال الارتباط من جهات صفات الخلق وما يطابق منه جهة الحق ؛ تحقيق التسليم والعجز فبنا فيتوقف على عقد كلي جازم الخاتمة للعبد على ما ينبني في ذلك سبحان الله ... والحمد لله ولا إله إلا الله ... والله أكبر ولا حول ولا قوة لنا إلا بالله خاتمة التعبد ... بذلك كله وبالله التوفيق كملت الرسالة والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

بلغ مقابلة بأصله المنقول منه

الصفحة الأخيرة وبها عبارة «بلغ مقابلة بأصله المنقول منه».

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه توفيقي

قال الشيخ الفقيه المحقق أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المعروف بابن البناء رحمه الله تعالى:

مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة.

مرسم أول: ينتج العلم به ب «سبحان الله»:

إن النفسَ إذا توجهت نحو المحسوسات وأدركتها، وإرتسمت فيها[1] منها في النفس صور خيالية، وبعد ذلك تتصرف فيها بالقوة المفكرة[2] تركيبا وتفصيلا، وتخلص ماهية الشئ المحسوس من مشخّصاته، وتدرك الأمرَ الكلي الذي وقع بتشابه الجزئيات.

وإذا توجهت نحو ما ليس بمحسوس لها، سواء كان شأنه أن يُحس أو

١- فيها: أضافها المصحح عند مقابلة هذه النسخة على الأصل المنقول عنه.

٢- القوة المتخيلة: هي القوة الباطنة التي بها تدرك صور المحسوسات التي سبق أن أدركتها الحواس الظاهرة والمعاني الجزئية التي يدركها الوهم، وهي أيضا القوة التى بها نفرق بين صور المحسوسات بعضها عن بعض، وبين المعاني بعضها عن بعض أو بين صور المحسوسات والمعاني، أو نؤلف بينها جميعا في عمليات التفكير، ويوجه ابن سينا اهتمامه بنوع خاص إلى الوظيفة الثانية وهى التفريق والجمع. ابن سينا: الاشارات ١٤٥/١ ، وانظر: د/محمد عثمان نجاتي: الادراك الحسى عند ابن سينا ١٤٩.

ليس شأنه أن يحس، فلا بد لها من وضع علامة في النفس، تتنزل عندها منزلة الصور المتخيلة من المحسوسات، ويسمى هذا الوضع توهّما، فإن الوهم[١] إنما هو اتباع الخيال الذي عن المحسوسات، ولا يرتسم في النفس شئ سوى ذلك.

والعقل لا يضع لشئ رسما[٢] أصلا، إنما له أبدا الشهادة للحق، ومدركه وجدان اللزوم في الأشياء. فلذلك إذا صرف الإنسان فكره نحو ربّه/ نصب الوهمُ في الذهن شيئا لا ينفك الوهم عنه، يجعله كالعلامة، فهذا الذي حصل في الذهن بالوهم يساعد العقلُ الوهم على نصبه، إذ لا حيلة للوهم إلا به، ويتفقان على أنها علامة مشيرة إلى الاسم حيث هو، وليست هذه العلامة هي ماهية الرب ولا نفسه، إذ لاماهية للرب[٣]، وله حقيقة جلّت عن إحاطتنا بها، يشير إليها العقل والوهم، ويتفقان أيضا في الشهود الصريح[٤] على اطراح تلك

١- القوة الوهمية: قوة تدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية إدراكا جزئيا متعلقا بهذه المحسوسات، كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه وأن هذا الولد معطوف عليه: ابن سينا: الاشارات ١٤٤/١، النجاة ٢٧٨، الرازى: المباحث المشرقية ٣٢٩/٢.

٢- الرسم: بالفتح وسكون السين المهملة في اللغة: العلامة، وعند المنطقيين نوع من التعريف مقابل للحد ويقصدبه التعريف بغير الجوهريات...(التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون). ولكن ليس هذا هو المقصود هنا، بل المقصود بالرسم الصورة المحسوسة المنطبعة في النفس أو المعنى الجزئي المرتبط بها، فالعقل يدرك المعاني الكلية المجردة.

٣- فرق المؤلف بين الماهية والحقيقة بالنسبة للذات الإلهية على أساس أن الماهية قد تكون حقيقية أي ثابتة في نفس الأمر إن كان لها ثبوت وتحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل، وقد تكون اعتبارية أي كائنة بحسب اعتبار العقل فقط... أما الحقيقة والذات فتطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي. ومن العلماء من أثبت لله عزوجل ماهية لكنها تختلف عن ماهيات المخلوقين كابن تيمية، انظر: هذا المبحث في القسم الخاص بالدراسة.

٤- تكررت كلمة «الصريح» في الأصل وضرب الناسخ علامة ز(أي زيادة) فوق المكررة.

العلامة بمعنى عدم اعتبارها، فيبقى الذكرُ خالصا بقوة الروح[١]، وليس تلك العلامة أيضا مأخوذة من شئ أصلا، إنما حدثت في النفس من ذكر الرب، فهي مشيرة إلى اسمه جَل وتعالى، كما ذُكر، وعلامة ضابطة للوهم.

فاسم الرب فوق هذه العلامة في جهة منها تشير إليه، ومنه يتوجه الاعتبار نحو الخلق، وإليه يتوجه الاعتبار من الخلق، وظاهر بيّن أن هذه[٢] الفوقية أو الجهة ليست بمكانية، بل هو القاهر فوق عباده[٣].

فلفظ الجهة أو الفوق مشترك في اللسان[٤]، والقرائن مبيِّنةٌ، فإذا قيل: النزول والفوق والجهة على ما ليس/بجسم ولا حادث تعيّن أحد مسميات اللفظ المشترك. ٣أ

١- أي بالقوة العاقلة الناطقة.

٢- في أصل المخطوط: «هذا أن هذه...» وقد أثبت المصحح تصويبا لها في الهامش، فأثبتناه.

٣- قبس من الآية الكريمة: ﴿وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير﴾(سورة الأنعام: ١٨).

٤- مشترك في اللسان: أي في اللغة والاشتراك وحدة اللفظ وتعدد المعنى عكس الترادف. والجهة بالكسر عند الحكماء يطلق على معنيين:

أحدهما: أطراف الامتدادات، وبهذا المعنى ذو الاتجاهات الثلاث والسبع إذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست، بل تكون أقل وأكثر وتسمّى مطلق الجهة.

وثانيهما: تلك الأطراف من حيث إنها منتهى الاشارات الحسية ومقصد الحركات الأينية ومنتهاها بالحصول فيه، ودخل المحدود المركز ويسمّى بالجهة المطلقة، فالجهة بالمعنى الأول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة. وبالمعنى الثاني بخلاف ذلك. ثم الجهة المطلقة إما حقيقية وهي التي لا تكون ورائها تلك الجهة. وإما غير حقيقية وهي التي تكون ورائها تلك الجهة. فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون وراؤه فوقا وهو المحدود، والتحت الحقيقي هو ما لا يكون وراؤه تحتا. وهو المركز. انظر: المواقف بشرح الجرجاني(الفلكيات)، التهانوي: «كشاف اصطلاحات الفنون»، في مادة: الجهة، ومادة: المكان.

والجهات لا وجود لها إلا بالنسبة إلى موجود محدود بها. فالجهات نحو ما توجهت، ولا وجود لها عند عدم هذا الاعتبار، فإن العالم لاجهة له، وما يضعه الوهم من العلامة التي ذكرنا، قد يقع السهو في الاعتبار من مدلولها على حقيقته، فينحرف الوهم بالعلامة إلى غيره، أو يبدلها بغيرها، أو يعمم ماليس بعام، أو يخصص ماليس بخاص أو يطلق أو يقيد[١] فيلزم لأجل ذلك لوازم بحسب ذلك التوهم المائل فيضلل، ولذلك قد نجزم بشيء، ثم ننتقل عن الجزم به لكونه على غير تلك الجهة التي جزم منها، لأن العقل يشهد بصحة اللزوم، لا بصحة ما عنه كان اللزوم في ذلك، فمع السهو عن ما عنه وقع اللزوم في النفس، قد يقع الضلال، لا سيما إذا كان النظر في المبادئ، فإن باب العلم يختلط بباب الوجود ثَمَّة، ويصير مثلُهما كمثل خطيْن امتدا على استقامتهما من جهة البصر إلى طرفي مُبصَرٍ بعيدٍ جدا، فلا يدركه البصر للبعد وانطباق أحد الخطين على / الآخر حسّاً[٢] لشدة ضيق الزاوية على البصر، ٣ب فتضمحل الأبصار في ذلك المضيق، وإن كان العقل يشهد بأنهما اثنان، فكذلك باب العلم وباب الوجود، هما شيئان متغايران من جهتنا، فإذا امتد نظر البصيرة معهما إلى المبدأ الأول ضاقت الطريقة[٣]. وتحيّر الفكر في تلك المضايق، وأظلم الإدراك، فلهذا كان الوحي نوراً يُهتدي به في تلك المضايق المظلمة رحمة من الله تعالى بعباده المؤمنين **﴿ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيما﴾**[٤].

١- في الأصل. ويطلق ويقيد، ولعل الصواب ما أثبتناه

٢- كتبت في الأصل «جمعا» ولكن المصحح ضرب عليها خطأ، وأثبتها «حسّاً» كما سترد بعد قليل.

٣- أي المسلك.

٤- سورة الأحزاب: ٤٣

فمما يغلط إطلاق أن الموثر لا يؤثر حتى يتأثر، وقد يبني على لازمه قدم العالم في الوجود لاستحاله تأثر[1] القديم بالحادث، وما ذاك إلا لإطلاق هذا القول، وميل العلامة التي في النفس عما يقبل التأثير في نفسه إلى العموم، وليس ذلك بحق في كل شئ، بل نجد مؤثرات لا تتأثر أصلا مع أثرها الحادث، مثل خطين متوازيين ممتدين بلانهاية هما في مدرك العقل لا يلتقيان أصلا، ويلتقيان حسًا، فقد أثرا [مع] أنهما [لم] يتأثرا[2]، بالالتقاء والنهاية. وسبب ذلك الارتباط الذي بين/الخطين والبصر، وبامتداد البصر معهما تظهر صورة الاجتماع، وبانقباضه تظهر صورة الافتراق، ولم يتأثرا[3] من جهة ذاتيتهما أصلا، وإنما الأثر في غيرهما، وهما مع ذلك يوصفان بأنهما ملتقيان، وليست هذه الصفة موجودة في ذاتيتهما، بل هي حال لهما في البصر، لا فيهما، فيوصفان بالضدين الاجتماع والافتراق، وتلك الأوصاف لهما حقيقة، لأن شأنهما أن تكون لهما تلك الأوصاف بسبب تلك الأحوال، وليس ذلك بموجب كثرتهما، ولا تغيّرهما، ولانفي الأثر عنهما، بل حقيقتهما عند الأثر وقبله وبعده من جهة ذاتيتهما حقيقة واحدة لم تتغير، فهذا مؤثر أثر أثرا ظهر منه أنه تأثر، وهو لم يتأثر، لأن ذلك الأثر عائد إلى المتأثر.

٤أ

ولا يقال: إنهما في طباعهما أن يكونا كذلك في نفس الأمر، بل يقال: في طباعنا أن يدركا كذلك، وكل معشوق فإنه يحرك العاشق له بشوقه إليه، وهو خارج عن عاشقه وغير متحرك.

١- في المخطوط «تأثيرا» فضرب عليها المصحح علامة خطأ، وكتبها في الهامش «تأثر» وهو الصواب.

٢- في الأصل: «فقد أثرا أنهما تأثيرا» ولعل الصواب ما أثبتناه مع زيادة ما بين المكوفتين لمقتضي السياق.

٣- في الأصل: لم يتأثر.

واعتبر أيضا النقطة الواحدة من نقط بسيط الدائرة[1]/ومحيطها، بينها وبين الدائرة ارتباط ضروري، وإذا اعتبرت الارتباط من جهة بسيط الدائرة المحيط بتلك النقطة، كان واحدا فقط، لاتحاد البسيط واتحاد النقطة. وإذا اعتبرت الارتباط من جهة النقطة، وجدته على وصفين:

أحدهما: على الجملة، وهو واحد في القوة.

والثاني: ارتباطها بكل فرد فرد على التفصيل، وذلك كثير بالفعل، ويدلك عليهما اعتبار توجه النقطة للكل الواحد، وتوجهها إلى كل فرد، وهذا مَثَلٌ للضمير، فإنه حرف[2] من حروف الكتاب المحيط بكل شيء [من المخلوقات][3] التي فاضت عن القلم العلي إذْ خطّ علم الله في خلقه كما أمره الله، والكتاب دليل قاطع على العلم بالمكتوب ﴿ألا يعلم من خلق﴾[4].

وقد يظهر للضمير أن المؤثر فينا[5] متأثر[6] معنا، وليس تأثره ذلك في نفسه، بل فينا، والجزم حاصل لنا بتأثرنا لأنا نجده، وغير حاصل لنا بتأثر المؤثر، لعدم ضرورة اللزوم من العقل، ولذلك جعل الله لنا آلات جسمانية، ندرك بها

١- البسيط هو الشيء الذي لا جزء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم والتعليمي(الرياضي) أو لم يكن كالوحدة والنقطة من الأعراض والجواهر المجردة، ويقابله امركب وهو الشيء الذي له جزء بالفعل، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون.

٢- المقصود به: مستهل سورة القلم «ن» كما تدل عليه بقية العبارة.

٣- زدت ما بين المعكوفتين لتوضيح السياق.

٤- سورة الملك: ١٤.

٥- بين كلمتي «المؤثر» و«متأثر» بياض يسع كلمة واحدة، وكتب المصحح في الهامش كلمة «فينا» وفوقها حرف «ن» أي أن التصحيح من نسخة أخرى.

٦- في الأصل: متأثرا.

الجزئيات إدراكا جزئيا، فكل من إدراكه بآلة جسمانية، فإدراكه جزئى/ ولايلزم ٥أ
منه أن من ليس منه إدراك بآلة جسمانية فلا يدرك الجزئيات، وقد عكس
الفلاسفة هذه القضية غلطا ووهما فقالوا:

كل من يدرك الجزئيات فله آلة جسمانية، ويلزم منه أن من ليس له آلة
جسمانية فلا يدرك الجزئيات، فتحفّظ من مثل هذا، فإن أدنى زوال[1]، يقع عن
المحجة، يؤدي إلى مواضع فى[2] غاية البعد عن الموضع المقصود، فكذلك
الاختلاف قد يكون أول الأمر يسيرا، ويصير سببا للاختلاف العظيم آخر الأمر.

---

١ – أي انحراف.

٢ – في الأصل: وفي، ثم شطب الناسخ أو المصحح حرف «و».

مرسم ثان: ينتج العلم به «الحمد لله»:

أول الأوائل[1] كلها إما حقٌ وإما باطلٌ، فإن كان الباطل فلابد من حقّيّة كونه باطلا، فالحق معه هو الذي حقق كونَه باطلا، فالحق ثابت في ذلك الاعتبار، وإذا ثبت الحق زهق الباطل، فالحقُ أولُ كل أولٍ.

ووجه ذلك أن الباطل إن كان باطلا، فإبطال الباطل حق، وإن كان حقا فالحق ثابت فيبطل الباطل، فقد ظهر في هذا الاعتبارِ أن الحق ثابت على كل حال وكلِ تقدير، وأنه مع الباطل المنظور فيه مصحح وغير داخل في مفهومه، ولا وجوده داخل فيه، والحق المنظور فيه/هو الذي يقابله الباطل.

فالحق في اعتبارنا حقّان: حق باطلاق، وحق الباطل، فالحق باطلاق هو الربُّ، وحق الباطل هو العبد، وهذا الحق مظهره* الكلمات، قال الله تعالى: ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾[2].

فالحق هو الأول، ووجوده هو الأول، وتجد نفسك تعرفه ولا تجهله، وهو ممدّ الوجود كله بقوته، وإليه تختصم العقول، لأنه على كل شئ شهيد، فهو مطلوبنا من حيث هو شهيد على مشهود، فإذا وجدناه قائما به حقّ المشهود

١- أوّل الأوائل هو الحق. فالحق أوّل لأنه لا يمكن أن يكون أوّل كل أوّل باطلا، لأنك كيف تثبته؟ فطريقة الباتك تؤدي بك إلى أن الحق أوّل كل أوّل، يدل على ذلك قوله - في فقرة لاحقة-: «فالحق هو الأوّل ووجوده هو الأوّل».

٢- سورة يونس: ٨٢.

*- كذا بالأصل، وتصير العبارة أكثر وضوحا لو قرئت: «تُظهره».

سكنت النفس واستراح الضمير.

والحق باطلاق به يطلب حق الأشياء، فلا تكون ذاته مطلوبة لنا، لأنه معنا مُحقّق حقنا[١]، الذي تصورنا، فلو كان مطلوبا بماذا نطلبه ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ﴾[٢]، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾[٣].

والحق فوق طور العقل، إليه يسجد العقل ويسلم، ويشاهده الروح إيمانا يكاد يخفى على[٤] الفهم، من شدة ظهوره، وجوده مع كل موجود بالقيومية*، وهو يدرك كلّ موجود، وهو ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[٥] وكل حق يتقيّد، فبكلمته تقيد في نفس الأمر، والتشخص عارض اعتبارى، ولا زمان

١- احقاق الحق: اظهاره وتقويته (تفسير الفخر الرازى، سورة يونس: ٨٢)، ومعنى أنه سبحانه «محقق حقنا» أي: محقق وجودنا.

٢- سورة يونس: ٣٢.

٣- سورة ال عمران: ٢٨.

٤- في النسخة الأخرى التي قوبلت عليها النسخة: عن

٥- سورة طه: ٥٠.

*- العارفون بربهم أرباب البصائر شاهدوا الحق بقوة بصائرهم، وترقوا إلى درجة عندها يستدلون بالله على أفعاله وصنعه، فوجوده أظهر - عندهم - من وجود كل شئ، فهو الذي أظهر كل شئ، وهو القيوم على كل شئ، يقول الإمام الغزالي في هذا: «واعلم أنه كما ظهر كل شئ للبصر بالنور الظاهر، فقد ظهر كل شئ للبصيرة الباطنة بالله، فهو مع كل شئ لا يفارقه ثم يظهر كل شئ، كما أن النور مع كل شئ وبه يظهر، ولكن بقي هاهنا تفاوت: وهو أن النور الظاهر يتصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب حتى يظهر الظل، وأما النور الإلهي الذي به يظهر كل شئ، لا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره، فيبقى مع الأشياء دائما... ولو تصور غيبته لا نهدمت السموات والأرض... فسبحان من اختفى عن الخلق لشدة ظهوره، واحتجب عنهم لاشراق نوره. (مشكاة الأنوار، تحقيق الدكتور أبو العلا العفيفي ص٦٣-٦٤.

للحق ولا مكان له﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١]، ولا يتأتى توهم[٢] عدمه*، لانسداد باب الوجود وباب العلم،/وكون مايتوهم لابد من حقيقته، فالحق خارج عن التوهمات بذاته وصفاته، ووقع التوهم على غيره لا عليه، كما تجد ذلك في اعتبارك بلا شك ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[٣]. ٦أ

١- سورة الشورى: ١١.

٢- في الأصل: «ماتوهم» ولكن المصحح ضرب علامة(ز) على «ما» مما يدل على أنها زائدة.

٣- سورة طه: ٩٨.

*- ولايتأتى توهم عدمه: أي عدم وجود الحق سبحانه؛ لأنه لايكون بعد توهم عدم وجوده وجود يعلم به حالة العدم التي توهمناها أو افترضناها، يقول ملا عبدالرحمن الجامي: «اعلم أن في الوجود واجبا، وإلا لزم انحصار الموجود في الممكن، فيلزم أن لايوجد شيء أصلا، فإن الممكن وإن كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولافي ايجاده لغيره، لأن مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود، وإذ لا وجود فلا ايجاد ولا موجود لابذاته ولا بغيره، فإذاً ثبت وجود الواجب» (الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم ص١٩٩).

مرسم ثالث: ينتج العلم به «لاإله إلا الله»

بعد حصول الفهم، ترى حق كل شيء مع ذلك الشيء بصورة الشيء، ومفهوم الحقِ من جميعها مفهوم واحد، فنفس الشيء وحقيقته من جهة نفس الأمر كلمةٌ تحقُّ مفهوم الحق، فنعلم الاسم، قال الله تعالى: ﴿**لِيُحِقَّ الحَقَّ ويُبْطِلَ البَاطِلَ**﴾[١].

وهذا الحق الذي أحقَّه الله، هو الذي يناظر الباطل في الاعتبار، وهو الذي يقذف الله به على الباطل فيدمغه[٢]، وهو الذي يظهر مع الشيء بصورة ذلك الشيء، وكلُّ شيء سوى الله باطل، فالحق يلزم عن الباطل كما يلزم عن الحق، إذ كل باطل باطل حقًا، وكل حق هو حقٌّ حقًا، فالحق لازم الوجود عن الاعتبارين معا بالضرورة، فهما دليلان عليه.

والعلامة الحاصلة منه في النفس - كما تقدم لك - هي مشيرة إلى الاسم، والاسم حجاب الذات، فسبّح ربك باسمه، وسبّح اسمه، وظهر لك أنك إنما أدركت اللزوم، وكذلك كل أمر روحاني إنما تدركه بالملازمة[٣]

١- سورة الأنفال: ٨.

٢- قبس من الاية الكريمة: ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق..﴾(سورة الأنبياء: ١٨).

٣- الملازمة والتلازم والاستلزام أيضا: كون الحكم مقتضيا لحكم آخر، بأن يكون إذا وجد المقتضِي وجد المقتضَى وقت وجوده ككون الشمس طالعة وكون النهار موجودا فإن الحكم بالأوّل مقتض للحكم بالآخر... وقد يكون الاستلزام من الجانبين.

وللازم تقسيمات: الأوّل: اللازم مطلقا إما لازم للوجود أي باعتبار وجوده الخارجي مطلقا، أو لازم الماهية أي باعتبار وجوده الذهني بأن يكون إدراكه مستلزما لإدراكه إما مطلقا أو مأخوذا بعارض. التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون.

لابالإحاطة به. فتدرك موجودات بلوازمها، وذلك يقوم فيها/مقام الحس في المحسوسات، بل النفس باللزوم أوثق[١]، لأنه هو البرهان اليقين[٢]، فوجودالرب هو بالبرهان واضح لكل فطرة **﴿أفي الله شك﴾**[٣].

١- حيث يجزم العقل باللزوم بينهما.

٢- كذا بالأصل وهو صحيح، ولعلها اليقيني.

٣- هذا جزء من الآية الكريمة:﴿قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفرلكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمّى قالوا إن أنتم إلابشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين﴾(سورة إبراهيم: ١٠).

مرسم رابع: ينتج العلم به «الله أكبر»

لنا في الاعتبار حالان:

الحال التي نحن عليه الآن.

والأخرى متوهمة، وهي حال زوال هذه الحالة عنا.

فنحن يصح علينا توهم العدم.

والحق لا يصح عليه توهم العدم.

فيلزم[١] منه أنا لسنا بحق، فنحن باطلٌ بلاشك.

فإذا كنا باطلا، فلايمكننا الانسلاخ عن الباطل أبدا لأنه حقيقتنا، ويمكننا التعلق بالحق لأنا به.

فللباطل تعلّق بالحق، فالخلق كلهم متعلقون بالحق.

---

١ - تكررت كلمة «فيلزم» وضرب المصحح علامة (ز) على المكررة.

مرسم خامس: ينتج العلم به «لاحول [ولاقوة إلا بالله]»[1]:

الحق مقتض كلّ[2] ما سواه، فحصل الارتباط بين الخلق والحق، وهو حبل[3] الله، فمن كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة، فلا يفيده قطع هذا السبب، فإنه لا يذهب عنه ما يغيظه[4]، بل هو زيادة في هلاكه، كما جاء المثل في كتاب الله عزّ وجلّ[5].

ولا شك أن الاقتضاءَ المذكورَ هو بما للحقّ من القوة على ذلك، وقد صدر عنه الضدّان والنقيضان، ونجد في الموجودات ما يؤثر بضرورةٍ وما يؤثر باختيار، والضرورة قوة في ذلك الشئ على الأثر خاصةً دون ضده. كما هو[6] الاختيار قوة في[7]/ذلك الشئ الذي يختار على الأثر وضده. فقوة الاختيار أكمل من قوة الاضطرار بلاشك، وبذلك ظهر فضل الحيوان على سائر 17

١- زدنا ما بين المعكوفتين تمشياً مع ماورد في المراسم السابقة، ونقلا مما ذكر في الخاتمة فهرسا للمراسم.

٢- في الأصل: كلما.

٣- ضرب الناسخ حرف(خ) إشارة إلى أن هذه الكلمة خطأ ورسم فوقها حرف (ن) أي الناسخ. ويمكن قراءة الكلمة «قول» وقد رجحنا ما أثبتناه من خلال السياق قبله في «الارتباط»، وبعده في كلمة «السبب».

٤- في الأصل: ما يغيضه.

٥- يشير المؤلف إلى الآية الكريمة: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أن لَن يَنصُرَهُ اللهُ في الدُّنْيَا والآخرةِ فليَمدُدْ بسَبَبٍ إلى السَّماءِ ثُمَّ ليَقطَعْ فلينظُرْ هل يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ ما يغيظ﴾(سورة الحج: ١٥).

٦- أي كما أن الاختيار.

٧- وردت العبارة في الأصل المخطوط هكذا: «كما هو الاختيار وقوة أي ذلك الشئ...» فقوّمنا العبارة بحذف حرف (و)، وحرف (أي) يمكن قراءته (في) ولعل الصواب ما أثبتنا.

المخلوقات، وفضل الإنسان على سائر الحيوان لزيادة إدراكه، وكمال قوته على قوة سائر الحيوان.

وإنما جزمنا بقوة الاختيار لحصول الضدين عنها، فحصول الضدين في الوجود دليل قوة الاختيار، وقد وجد الضدان عن الحق، فله صفة الاختيار ضرورةً **﴿وربُّكَ يَخلُقُ ما يَشاءُ ويَختَار﴾**[1]. وكل من يختار فهو حي **﴿اللهُ لاإلهَ إلاّ هُو الحَيُّ القَيُّوم﴾**[2].

وكون كلّ شئ بالحق دلّ على أنه لا نكرة له، إذ لا ثبوت له في التوهم إلا به، والمقتضى لا يقتضي وجود ما يضادُه لاستحالة ذلك، ولأنه آيلٌ إلى اجتماع النفي والإثبات وهو محال، فالله مريدٌ وذلك لضرورة اللزوم.

وإذا كانت الأشياء كلها معلومة لنا فهي في نفس أمرها منكشفةٌ لنا، جعلها الحق كذلك، فهي بالإضافة إليه أولا بالانكشاف له، فهو **﴿بكُلِّ شيءٍ عليم﴾**[3] **﴿وهو السّميعُ البَصير﴾**[4].

وتكثرت أسماء الله بالنسبة إلى إدراكنا*، وتكثرت لأن وحدة الواحد من

١ سورة القصص ٦٨

٢- سورة البقرة: ٢٥٥.

٣- سورة البقرة ٢٩

٤- سورة الشورى. ١١.

* يتفق هذا المعنى وقول ملا عبدالرحمن الجامي - رحمه الله : وأما الصوفية قدس الله أسرارهم فذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل إلى أن يقل عن الشيخ الأكبر قوله «ذواتنا ناقصة، وإنما تكملها الصفات فأما [illegible] الله تعالى فهي كاملة لا تحتاج في شئ إلى شئ، إذ كل محتاج في شئ إلى شئ فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى، فذاته تعالى كافية للكل في الكل، فهي بالنسبة إلى المعلومات علم، وبالنسبة للمقدورات قدرة، وبالنسبة إلى المرادات إرادة، وهي واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من-

مشتملة/على كثرة من الصفات والوجوه، فوحدتنا وحدة متكثرة في علم الحق، ٧ب
فندرك بتكثرنا فيه الكثرة في أسماء الحق، وهو من جهة ذاته لا كثرة فيه، ولله
في معلوماته بحسب إدراكنا شيئان:

أحدهما: من حيث معلوميته فقط، وهو غيب وعدم.

والثاني: من حيث الايجاد والاختراع، وهو شهادة ووجود.

وهذا الثاني في ادراكنا على قسمين:

ما ندركه ظاهراً، وهو المُلك.

وما ندركه باطناً، وهو الملكوت.

وكلاهما وهو العالم يدل على حقائقه في العلم، كما تدل المصنوعات
على ماهيتها في نفس الصانع، وعلى صانعها وصفاته، وحقائق العالم كلها
التي في العلم هي بعض معلومات الله . فانقسم في ادراكنا معلوم الله قسمين:

أحدهما برز للوجود.

والثاني باقٍ في الغيب.

فالعلم أوسع من الوجود المسمى بالعالم، ومُظهر القسم الأول: فعل الله،

= الوجوه، (الدرة الفاخرة... المطبوعة مع أساس التقديس للرازى ص٢٠٨-٢٠٩.) وقد
تعرض الجامي قبل ذلك (ص٢٠٨) لبيان مذهب الحكماء ببيان أوضح مما ذكر، وهو يشبه
مذهب الصوفية ويساعد في فهمه.

ومُظهر القسم الثاني: خطابُه، قال تعالى: ﴿عالمُ الغَيْبِ فلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِه أحداً إلاّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾[1] وهو طريق الوحي، ولا مدخل للناس فيه إلا الرسل خاصة، وسائر الناس طرقهم في باب الفعل لا في باب الخطاب. فكما[2] أظهر الله الأشياء لنا، وأحطنا بها، بجعله ذلك كذلك، جاز أن يخاطبنا خطابا نفهم به/عنه من تلك المعلومات التي في علمه من جهته لا من جهتنا، ولا من جهة انكشافها لنا وهو الكلام، وهذ الجائز قد وقع بدليل السمع القاطع، قال الله تعالى ﴿وكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تكْلِيماً﴾[3]. ١٨أ

والعقل لايستقل بوقوع الممكن لأنه غير لازم ضروري، ولا يعرف كيفية كلام المتكلم إلا من سمعه، فوجب الجزم بذلك كله، إذ تطابق عليه العقل والوحي، ووجب اطراح[4] ما يقوله الفلاسفة ومن نحا نحوهم، فهو مرجوح ووهم.

ومتى كان الضمير يسلك في الاعتبار طريقين أو طرقا، والعقل متردد فيها، واللوازم خفية اللزوم، فالراجح بالوحي هو الراجح حقا ﴿لِئَلاَّ يكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعدَ الرُّسُلِ﴾[5] والمرجوح وهم.

ومن تأمل كلامَ الخلق في الموجود رأى ضمائرهم تسلك طرائق مختلفة، كلُّهم يقصدون نحو الحق ﴿فيُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاءُ ويَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[6] وتختلف

١- سورة الجن: ٢٦-٢٧.

٢- وردت في المخطوط (فكلما) والسياق لا يستقيم إلا كما أثبتناه.

٣- سورة النساء: ١٦٤.

٤- في الأصل: الطراح، طرح الشيء طرحا: ألقاه وأبعده، المعجم الوسيط.

٥- سورة النساء: ١٦٥.

٦- سورة إبراهيم: ٤.

الإدراكات والفهوم[١] كما تختلف الألوان والروائح والطعوم، والناس كلهم في أفكارهم أمة واحدة، فمست[٢] الحاجة إلى فرقان بين الصواب والخطأ، فبعث الله النبيين شهداءَ العدل، وأنزل معهم الكتاب يهدي إلى الحق، وإلى طريق مستقيم/ليقوم الناس بالقسط* في جميع أمورهم.   ٨,

١- في الأصل: والمفهوم.

٢- فمست: أصابها بعض المحو في الأصل فانمحت قليلا.

*- قبس من الآية الكريمة: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط...﴾ (سورة الحديد: ٢٥).

مرسم سادس: ينتج العلم به: «لاقوة لنا»:

المعاني لها في إدراكنا اعتباران:

أحدهما: من حيث هي معلومة لنا، ويقال لذلك: الوجود في الأذهان.

والثاني: من حيث هي خارج الذهن، محسوسة أو غير محسوسة، ويقال لذلك: الوجود في الأعيان.

فهذان الاعتباران مضافان إلى داخل الذهن وخارجه، وهما وجودان مختلفان عندنا، ولا نألم ونلذّ ونخاف ونرجوا إلا من أحدهما فقط، وهو الوجود في الأعيان، والآخر عدم لا ندرك منه ألماً ولا لذةً.

فالوجود مقولٌ بالاشتراك على الوجود في العلم المسمى بالعدم، وعلى الوجود في الأعيان المسمى بالوجود، فتعتبر المعاني من حيث هي حقائق لذاتها وتسمي نفس الأمر، فيكون في هذا الاعتبار وجود كل شئ حقيقته وذاته، وبذلك يكون الوجود متواطئا على القديم والحادث، وعلى الوجود الذهنى والعينى، وعلى الواجب والممكن[1]، والاعتبارات من حيث المعلومية،وهذا

١- بعد كلمة «والممكن» يوجد في الأصل فى صلب المتن كلمتان يمكن قراءتهما على النحو التالي: «والحال واللامحال» ثم شطب المراجع أو المصحح عليهما. ومعلوم أن الحال لدي القائلين بها يطلق على ما هو وسط بين الموجود والمعدوم، وهي صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة، لكنها قائمة بموجود، كالعالمية، وهي النسبة بين العالم والمعلوم. أما اللامحال: فهو ما يقابل المحال، ويشمل ذلك الواجب والممكن: وبرغم أن المصحح شطب عليهما مع صحة المعنى على النحو الذي بيناه، فقد أضاف بالهامش في هذا الموضع كلمة «والمحال» وفوقها وضع حرف «ن» مما يدل على أنها موجودة في نسخ أخرى، ثم وضع بجوارها علامة «صحـ» أي المصحح.

الوجود[١] هو الذي يقال به: إن العالم نسب في علم الله، والعالم به قديم[٢] لأنه في علم الله غير مجعول[٣] بجعل جاعل، وليس في أجزائه تقدم ولاتأخر، ولاغاب وحَضَر، فحضرة/الجمع[٤] ثابتة بالحق، وليس نجد في الفهم فرقا بين ١٩أ هذا الوجود وبين حق الأشياء إلا من حيث الاسم فقط. فلذلك قال المتكلمون: وجود الحق حقيقة ذاته، ووجود غيره زائد على حقيقته في العلم.

ولا شك أن وجود الحقائق في علم الحق بهذا الاعتبار متقدمٌ على وجودها في الأعيان لا من جهة العلم، فالذي به العالمُ قديمٌ لا يُحسّ منه بألم ولالذةٍ في مبدأ عدم إدراكه، وما هو به حادث منه يحس بالألم واللذة، فالوجود الذي العالم به قديم للمعدوم به وجود، وللمحال؛ من حيث المعلومية بالاستحالة وغيرها، فهذا الوجود لا يقبل العدم، فهو واجب، وهذا وجود العلم الحق، وهو متقدم على الوجود الذي يقابله العدم، ولم تتحقق القبْلية والبعْدية إلا عند حصول الوجود الثاني الذي يقابله[٥] العدم، فمع[٦] الوجود الثانى[٧] حصل

١- أي الوجود الذهني.

٢- أي من حيث الوجود الاعتباري في علم الله.

٣- كتبها الناسخ: «مجهول» لكن المصحح ضرب عليها خطا وأثبت بالهامش: «مجعول» وهو الصواب.

٤- إذ العالم من حيث ثبوته في علم الحق ليس بماض ولا حاضر ولا مستقبل ولا متقدم ولامتأخر.

٥- يمكن قراءتها - أيضا -: مقابلة.

٦- في الأصل: جمع.

٧- كتبت عبارة (حصل التقدم والتأخر مضافا إلى الوجود الثانى) في الهامش، ولم يشر إلى موضعها في المتن، ومع أنها تبدأ بنهاية أحد سطور المتن فإنها لا تتسق مع عبارته، ووجب علينا ازاء ذلك تقويم العبارة بتغيير موقعها. ولعل الصواب ما أثبتنا.

التقدم والتأخرمضافا[١] إلى الوجود الثاني وبه وجد [الزمان][٢].

فالزمان حادث موجود بوجود العالم العينى، لأن معنى الزمان إنما هو التقدم والتأخر بالنسبة للحادث.

فالوجود وجودان:

أحدهما: لايتوهم عليه عدم، ولا هو مجعول بجعل جاعل، وفيه يجتمع الضدان، وهذا[٣] الوجود للعالم واجب/من جهة المعلومية[٤]. ٩ب

والآخر: يتوهم عليه العدم فهو حادث قطعا، والموجودات به[٥] كلها مجعولة، وليس العدم منها ولا المحال ولا الواجب، وفيه يتعاقب الضدان ولا يجتمعان. وهذا الوجود للعالم ممكن، وإذ ليس كل معلوم يجب وجوده فـ﴿لله الأمرُ مِن قَبلُ ومِن بَعد﴾[٦] و﴿لَه الخَلْقُ والأَمْر﴾[٧].

فقد تبين الوجه الذي منه الغلط في أن العالم قديم الوجود، إذ ليس هو الوجود في الأعيان خارج النفس الذي منه نجد الألم واللذة والخوف والرجاء، وإذا لم يكن هو، فهو في علم الله، وهو بالنسبة إلينا عدم بلا شك.

١- في الأصل: مضاف.

٢- زدنا كلمة(الزمان) بين معكوفتين لإيضاح السياق.

٣- في الأصل: وهو. ولعل الصواب ما أثبتناه استنادا إلى ما سيأتي في بداية الفقرة التالية: «وهذا الوجود للعالم ممكن..».

٤ - أي من جهة ما هو في علم الله أو معلوم له سبحانه.

٥- أي بالوجود الثاني.

٦- سورة الروم: ٤.

٧- سورة الأعراف: ٥٤.

وكذلك غلط المعتزلة حيث جعلوا الأشياء حقائق خارج النفس يعرض لها الوجودُ والعدمُ، إذ ليس لها حقيقةٌ إلافي علم الله، وهي ليست بشيء، إذ لايدركها في علم الله إلا الله، ولاندري نحن كيف يدركها الله. لأنّا لسنا هو، وهويعلمُنا ويعلم علمنا وما نجد

فالعالم كله أوله وآخره وجميع ما كان منه وما يكون قد نبين استنادهُ في تحقّقه إلى الحق، فالحق موجود من غير وسط، لأن كل شئ فإنما هو حقّ بالحق فقط لا بغيره أصلا،/وبطل لأجل ذلك أن يكون فعل الحق بالاتفاق[1]، وأن به تكون الأشياء بالبخت[2]، لأن ما لا يحقّه الحق فهو باطل وكل شئ بقضاء وقدر من جهة الحق، والاتفاق والبخت الذي من جهتنا داخل في القضاء والقدر، وحقيقة الشئ نفسُ ذاته.

فإذا اعتبر ارتباط العالم بالحق، كان العالم قديما في علم الحق، دلّ عليه اللزوم، ومن جهة المنسوب الذي هو العالم، هو حادث على مراتبه التي له في العلم، وهذا الاعتبار صحيح في النظر، وشهدت به كتب الوحي كلها، فصار رأي الفلاسفة وهما مرجوحا، وظهر من ذلك أن العالم مسبوق بعدمه في الأعيان التي بها نألم ونلذ[3]، وهوباب الخلق والوجدان، ومسبوق - أيضا-

---

١ - أي بالصدفة

٢ - في الأصل البحث، وهو تحريف، والصواب: البخت، ولعل أرسطو أوّل من حدد معنى المصادفة فقال إن من الموجودات ما هو بالطبع، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن، ومنها ما هو بالمصادفة أي بالاتفاق والبخت والمصادفة - عنده - هي اللقاء العرضي الشبيه باللقاء القصدي، أو هي العلة العرضية المتبوعة بنتائج غير متوقعة، تحمل طابع الغائية، جميل صليبا. المعجم الفلسفي.

٣- في الأصل: يألم ويلذ.

بوجوده في علم الله، وهو باب الأمر الذي لا وجدان فيه لنا،ولا نألم ولانلذ منه، فهو فيه معدوم، ومنزلة وجوده في العلم منزلة البرهان في الكلى، ومنزلة وجوده في الأعيان منزلة البرهان في الجزئى.

فالعالم ثابت في الأسماء، متنقل بها في المراتب الزائلة، فنحن انتقلنا من لا إدراك إلى إدراك الظاهر دون الأرواح الباطنة، وننتقل من هذا الإدراك إلى إدراك الأرواح الباطنة ظاهرا،/كما ندرك الآن الظاهر، وهي النشأة الثانية فنرى ربنا من حيث يدرك الأبصار، فيتكيف البصر بنوره، وليس للأبصار انفعال[1]، إنما هو تمييز، وكما نحن الآن نفهم وندرك الحالة التي ننتقل إليها، ولم نكن في الأولى نفهم الحالة التي ننتقل إليها، كذلك إذا كنا في الحالة الأخروية نفهم وندرك حالتنا هذه، والتي قبلها مع الحالة التي نكون فيها لا سيما ونحن لا نجد في أنفسنا أنّا شعرنا في الحالة الأولى بالحالة الثانية، وفي هذه الثالثة شعرنا بالثانية، فوجودها أقوى، وإدراكها أصحّ، فوجب الإيمان بالبعث الآخر، وجاءت به كتب الوحى كلها.

وجميع هذه المراسم، إنما هي لازمة عن تلك الأمور الإلهية في الوجود، فهي حال لها موجودة في نفوسنا ودالة عليها، والعالَم كله من جهة وجوده العينى دال على الأسماء الحسنى، وهو كائن عنها، فدلالته عليها مرورية[2]،

---

١ – في الأصل. انعفالا

٢ – وهي دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لأجلها منه إليه، والمراد بالعلاقة الذاتية. استلزام تحقق الدال في نفس الأمر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعلة كاستلزام الدخان للنار أو العكس كاستلزام النار للحرارة أو استلزام أحد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان للحرارة فإن كليهما معلولان للنار. وقد نستخدم الدلالة المرورية بدلا من «إنية» كدلالة المعلول على العلة

كدلالة الدخان على النار، ولزومه عنها ممكن كلزوم الدخان عن[1] النار.

فاسماء الحق علّةُ الوجود في الأعيان، والوجود في الأعيان علة التصديق بها، والله أعلم وبه التوفيق والإعانة.

١- فى الأصل: على.

مرسم حق الأشياء:

هو[١] حقٌ بالحق المبين، فنحن على الحالة التي نحن عليها الآن، نُدرك/حقا وباطلا في الأشياء، وبحقها يبقى الله تعالى بالحق الذي في الأشياء هو نظير الباطل، قال تعالى فيه[٢] ﴿لِيُحِقَّ الحَقَّ وَيُبطِلَ البَاطِلَ﴾[٣]. وهذا الحق والباطل هما المضروب لهما المثل بالماء والزَبَد[٤]، ولا يضرب لله مثل، وقد نهى سبحانه عن ذلك قال: ﴿فلا تَضرِبُوا لله الأَمثَالَ﴾[٥]. لأن الله يعلم وأنتم لا تعلمون[٦].

١١أ

وإذا اعتبرنا المعلومات كلّها وجدنا الحق هو الذي أعطاها كونَها كذلك من حقٍ وباطلٍ وموجودٍ ومعدومٍ وغير ذلك، فبهذا الاعتبار كل ذلك حق بالكلمات، قال تعالى: ﴿ويُحقّ الله الحقّ بكلِماته﴾[٧]. ولم يذكر الباطل لأن إبطاله حق اندرج في هذا الحق.

١- أي حق الأشياء، والعبارة: حق الأشياء هو حق بالحق المبين.

٢- أي في هذا المعنى.

٣- سورة الأنفال: ٨

٤- يشير إلى الآية الكريمة: ﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال﴾ (سورة الرعد: ١٧).

٥- سورة النحل: ٧٤.

٦- قبس من الآية السابقة: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾.

٧- سورة يونس: ٨٢.

وإذا توهم زوال هذه الحالة التي نحن عليها من وجودٍ وإدراكٍ، كان كل شيء غيبا عنا، ولا إحاطة لنا به، إذ ليس شيء إلا الحق الذي نحن به، فنحن إذاً نشهد له بالربوبية والقيام علينا حالة الوجود وحالة العدم، فهذا الإقرار له بالربوبية، عقدٌ ثابتٌ له علينامن حيث ذاتنا شاهدا وغائبا[1]، والحال التي نحن الآن عليها تتجدد عندنا على فهم[2] مفهوم الحق بانتقال العوارض المُشخّصة، فالحق في ذاته غير حادث ولا متجدد، وذلك التجدد الذي في الفهم إنما هو لأجل أثر الكلامات بالايجاد والإعدام، وذلك قذف بالحق على الباطل، قال تعالى **﴿قل إنّ ربّي يَقذفُ بالحَقّ﴾**[3].

فهذا من الحال التي نحن عليها. وأما من الحال الأخرى فهو علاّم الغيوب، وقد ثبت لنا الآن وجود هذه الحالة لا زوالها فـ**﴿جاءَ الحقّ وزَهَقَ البَاطلُ إنّ البَاطلَ كانَ زَهُوقا﴾**[4]/ كذلك نجد الباطل زهوقا في كل اعتبار بدمغ[5] الحق إياه.

١- يشير المؤلف إلى آية الميثاق وهي الآية ١٧٢ من سورة الأعراف ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا...﴾ وفيما يتعلق بتفسير هذه الآية: من العلماء من فهمها على أنها تعبير عن لقاء فعلي بين الله وجميع الخلق قبل أن تتلبس أرواحهم بأبدانهم. ومنهم من رأى أن الآية لا تعنى أكثر من أن الله جل جلاله قد وضع في الإنسان عقلا يستطيع أن يتعرف به عليه وأن يقرّ بربوبيته ضرورة، ولما كانت دلالة العقل على الله دلالة ضرورية، فكأن الله استشهد الناس، وكأن الناس قد شهدوا فعلا بالربوبية. انظر: د/محمد كمال جعفر: من التراث الصوفي ص٢٠٨، وما بعدها.

٢- في الأصل: والحال التي نحن الآن عليها يتجدد عندنا على الفهم مفهوم الحق. ولعل الصواب ما أثبتناه.

٣- سورة سبأ: ٤٨.

٤- سورة الاسراء: ٨١.

٥- وردت في الأصل (بدمغ)، ولعل الصواب ما أثبتنا.

خاتمة

خلِ عنك بالفهم اعتبار القيود والتصور والوجود الذهني والعيني وغير ذلك، وعُدْ إلى ما تجد في نفسك من أمر الحق في نفس الأمر، تجدك به معك، لا أنت معه، هو أقرب إليك من نفسك، فخل عنك أنت، يبقى هو معك أينما كنت في نفس الأمر، فتصيرعلى الفطرة على بصيرة، وعلى الفطرة كنت قبل الاعتبار والتأمل **﴿فطرَتَ الله التي فطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾**[1] فقد عُدتَ من حيث ابتدأت **﴿وَإلَيهِ يُرجَعُ الأمرُ كلُّه فَاعْبُدْهُ وتَوَكَّل عَلَيه﴾**[2].

وأسلم إليه نفسك على الرضا، وعلى الإحسان في العمل لا كيف اتفق **﴿ومَا ربُّك بغَافلٍ عمّا تعملُون﴾**[3]. **﴿ومَن يُسلم وَجْهَهُ إلى الله وهُو مُحسنٌ فقد استَمسَكَ بالعُروَةِ الوُثقَى وإلَى الله عَاقبَةُ الأمُور﴾**[4].

وانهض في عملك بين الخوف والرجاء، فهما جناحا طائرك، والتمسك بالكتاب والسنة يمنع من الضلال ويزيد في الهدى لمن اتقى وابتغى، لا لمن يستخف حق الربوبية. فإن الاستخفاف مرض في القلب، يمنعه من الاصغاء والتوهم، ويتولد عن ذلك النفاق، فعسى أخاطب بالمعروف وإياى أعني الأقربين أولى بالمعروف ولا أقرب إلى من نفسى، فأنا في وضع هذه المخاطبات، كما

١- سورة الروم: ٣٠.

٢- سورة هود: ١٢٣.

٣- سورة هود: ١٢٣.

٤- سورة لقمان: ٢٢.

قيل: «إياك أعنى/وافطني ياجارة» نفسي أحق بالجوار، آمنت بالله وملائكته ١٢
وكتبه ورسله، لا نفرق بين أحد من رسله[1]، سمعت وأطعت، غفرانك ربنا
وإليك المصير، وسلم على المرسلين والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على
سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

---

١ – قبس من الآية الكريمة: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾ (سورة البقرة: ٢٨٥).

التقسيم والمعني في هذه المراسم:

أ- في تحقيق الاعتبار.

بـ- في تمييز الرب والمربوب.

جـ- الارتباط من جهة الحق.

د- الارتباط من جهة الخلق.

هـ- حال الارتباط وجودا وشرعا من جهة صفات الحق.

و- حال الارتباط من جهات صفات الخلق وما يطابق منه جهة الحق.

ز- تحقيق التسليم والعجز فينا فيقف على عقدٍ كلّي جازم.

الخاتمة:

التعبّد على ما ينبغي فى ذلك

أ- سبحان الله

بـ- والحمد لله

جـ- ولاإله إلا الله

د- والله أكبر

هـ- ولاحول لنا

و- ولاقوة لنا

ز- إلا بالله

خاتمته التعبّد بذلك كلّه وبالله التوفيق.

كملت المراسم والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم[١].

١- في هامش الصفحة الأخيرة من المخطوط وردت عبارة: «بلغ مقابلة بأصله المنقول عنه».

القسم الثالث

دراسة لمسائل الكتاب

مقدمة الدراسة

قسم ابن البناء كتابه إلى سبعة مراسم وخاتمة، ونحن وإن كنا نجد ما يشابه كلمة مراسم فى كثير من المصنفات فى الفكر الإسلامي؛ مثل: مواقف، مراصد، ومقاصد، ومطالب، وقد ينقسم الموقف إلى عدة مراصد مثلا، إلا أن كلمة «مراسم» بمعنى: معالم أى مارسمه الحق سبحانه وبيّنه بخطابه ، لها ايحاء عقلى ووجدانى، حيث جمع ابن البناء فى مراسمه بين رصانه التحليل العقلى وتوهج الشعور الوجدانى، وقد عرف الشريف الجرجانى الطريق فى (اصطلاح أهل الحقيقة: عبارة عن مراسم الله - تعالى- وأحكامه التكليفية المشروعة التى لارخصة فيها)[1].

وافتتح ابن البناء كل مرسم بما يتناسب معه من عبارات الذكر والتسبيح، فاستهل المرسم الأول بالتسبيح لله إذ لا يملك الناظر إلى العالم الخارجى المتأمل فى مبدعاته إلا أن يسبح خالقه ومبدعه، وكل موجودات عالم الشهادة بل وموجودات عالم الغيب مسبحة لله ودالة لنا على تسبيحه وهذا هو التسبيح الكونى الوجودى الشامل كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[2].

ثم افتتح المرسم الثانى: بـ«الحمد لله» على أن وهبنا معرفته بأنه هو الحق،

١- التعريفات،

٢- سورة الأسراء: ٤٤.

وهو الأول بلا بداية، وممد الوجود كله بقوته، فالحمد له على نعمة الإيجاد، ونعمة العقل والهدى والإيمان.

وابتدأ المرسم الثالث بـ«لا إله إلا الله» وهى كلمة التوحيد، بعد أن أقام الدليل فى المرسم الثانى على أنه سبحانه الحق وكل شئ سواه باطل، وهو المتفرّد وحده بالألوهية، وكل ما يدعى من دونه فباطل، ووجوده سبحانه بالبرهان واضح لكل فطرة فهو الحق. ويعرض ابن البناء إلى لفظ الحق ودلالته الوجودية، أو بالأحرى الحق باطلاق فى الاشارة إلى الذات الإلهية، مستشهدا بالآيات القرآنية الدالة على ذلك.

وكالمقابلة بين الحق والخلق لدى الصوفية، يقيم المؤلف تقابلا بين الله الحق باطلاق وبين الإنسان الذى هو حق وباطل، حق فى كونه مخلوقا لله، وحق فى ارتباطه بربه وعبادته له، وباطل لأنه فانٍ أو يلحقه العدم.

وجاء المرسم الرابع مفتتحا بـ«الله أكبر» فالله هو الكبير المتعال، وهو واجب الوجود، الغنى فى ذاته، لا يصح عليه توهم العدم، وكل ما سواه يصح عليه توهم العدم.

وافتتح المرسم الخامس بـ«لاحول» أى لاحول لنا، وكذلك جاءت افتتاحية المرسم السادس ببقية الدعاء المأثور: «ولاقوة لنا» إلا بالله فكل ما سواه قائم به «فالحق مقتض كل ما سواه، فحصل الارتباط بين الخلق والحق، ولولا هذا الارتباط أو هذه العناية بين الحق والخلق لهلك الخلق جميعا، وبهذا فإن «العالم كله أوله وآخره وجميع ما كان منه وما يكون قد تبين استناده فى وجوده وتحققه إلى الحق».

وعن القضايا الرئيسة التى تضمنتها الرسالة، فقد تناول المؤلف كثيرا من القضايا الفلسفية والكلامية ومزج بينها (أى فى تناوله لها) بطريقة - فيما يرى أستاذنا الدكتور أحمد صبحى - غير مسبوقة، إذ يتعذر أن تدرج هذه الرسالة تحت علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف، لأنه يندرج تحتها جميعا فى «توليفة» متّسقة منسجمة[1].

وقد أشار المؤلف فى مستهل رسالته إلى مسألة كيفية انتزاع المهايا أو الأمورالكلية من المحسوسات، حيث تبدأ النفس فى انتزاع صور الحقائق التى أحست بها، ثم تقوم بعملية التجريد، وهى انتزاع الجوانب المتشابهة والخصائص المشتركة بين الجزئيات مغفلة الفروق الشخصية، أى أنها «تخلص ماهية الشئ من مشخصاته، وتدرك الأمر الكلى الذى وقع بتشابه الجزئيات».

ويختلف الأمر بالنسبة للنفس إذا ما توجّهت نحو ما ليس بمحسوس لها، سواء ما هو من شأنه أن يُحس وما ليس من شأنه أن يُحس، فلابد لها من وضع علامة فى النفس تقوم مقام الصور المتخيلة من المحسوسات، وهذه العملية (التوجه نحو ما ليس بمحسوس ووضع علامة فى النفس) تقارب التوهم أو هى هو، وهو إدراك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية، كالقوة الموجودة فى الشاة، الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه، وأن هذا الولد معطوف عليه.

كذلك العقل إذا صرف فكره نحو ربه «فله أبدا الشهادة للحق، ومدركه (أى طريق إدراكه) وجدان اللزوم فى الأشياء، والمدرك ظاهرا أى بالحواس

---

١ - كنت قد أطلعت أستاذى على هذه الرسالة وتفضل علىّ - كعادته - ببيان كثير مما غمض فيها.

والعقل هو عالم الملك والشهادة، والمدرك باطنا أى بقوة وراء العقل هو عالم الغيب أو عالم الملكوت.

ثم تطرق ابن البناء بعد ذلك إلى أن الوجود والعلم أمران متباينان بالنسبة للإنسان، وأن خطأ بعض الاتجاهات الفكرية - كفلاسفة الإسلام - يتمثل فى اعتقاد أنهما ذاتيان. ولكن الوجود والعلم ذاتيان بالنسبة للذات الإلهية، عرضيان بالنسبة للإنسان. فالعلاقة أو النسبة بينهما(أى بين الوجود والعلم) العموم والخصوص المطلق؛ يحتاج إلى مادتين مادة اجتماعية ومادة افتراقية؛ يجتمعان فى شئ يكون موجودا وعالما مثل الإنسان العالم، ويفترقان فيما يكون موجودا ولا يكون عالما كمعظم الموجودات.

وساق المؤلف تشبيها لطيفا بصدد خطأ الخلق - أو بالأحرى بعض المفكرين - بسبب الالتباس الذى يقعون فيه بين الوجود والعلم بخطأ تصوُّر الخطيْن المتوازييْن على أنهما يلتقيان فى نهاية البصر، وواقعيا ووجوديا لا يلتقيان، ولكن الوهم الراجع إلى خطأ الحواس يتصورهما ملتقييْن.

وسف نعرض الآن لموقفه من المسائل التالية كما وردت خلال الرسالة، وهى القضايا الرئيسة التى أثارها فيها.

١- الاعتبار بالكون على المكون:

أول ما يتبادر إلى ذهن القارئ من عنوان المخطوط: «مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة» أنه كتاب فى التصوف بما تشير إليه كلمتا: «طريقة، وحقيقة». لكن بالوقوف على ما تضمنه الكتاب يتبيّن له أنه ليس كتاب فى التصوف خاصة، وإن كان متضمنا لبعض اللمحات والعبارات الصوفية، وليس كتابا خالصا فى علم الكلام و إن عالج فيه بعض المسائل الكلامية، كما أنه ليس كتابا فى الفلسفة الخالصة مع تناوله لبعض مسائلها واستخدامه بعض أساليبها، وإنما هو مزيج متسق من ذلك كله.

وأسلوب المؤلف فى تلك الأحوال وطريقة تناوله للمسائل يصعب تصنيفه أو إدراجه تحت جانب من هذه الجوانب؛ الفلسفة الخالصة أو التصوف أو علم الكلام، والذى يمكن أن يقال: إنه عالج مسائل كلامية وفلسفية بأسلوب ينم عن مشارب ومقامات روحية عالية. تبنيا المنهج الذى اختاره وسار عليه، والذى يتضح من عنوان الكتاب: «مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة»؛ فكلمة «طريقة» يراد بها المنهج، وكلمة «الحقيقة» يراد بها الماهية والحقيقة العقلية ولا تخلو من ايحاء بالمعنى الصوفى وهو المعرفة الحدسية التى هى ثمرة الطريق وهو المراسم الإلهية كما أشرنا آنفا. وكلمة «الخليقة» يقصد بها المدركات الحسية التى يصعد الإنسان عن طريقها إلى فهم المبادئ والأمور الكلية المفارقة للمادة (أى بالتعبير الفلسفى: كيفية انتزاع الماهيات والحقائق من الحسيات).

وهذا ما يعبر عنه ابن البناء بقوله فى مفتتح المرسم الأول بتسبيح الله

سبحانه، إذ لا يملك الإنسان عند تدبره لكتاب الله المفتوح (الكون) إلا أن يسبح الله - ثم يقول: «إن النفس إذا توجهت نحو المحسوسات وأدركتها، وارتسمت فيها منها فى النفس صورة خيالية»[١]، وهذا ما يعبر عنه بالتصورات الأولية، ثم يأتى دور التصورات الثانوية أو دور العقل فى التحليل والتركيب، إذ تتصرف النفس فى المحسوسات «بالقوة المفكرة تركيبا وتفصيلا، وتخلص ماهية الشئ المحسوس من مشخصاته وتدرك الأمر الكلى الذى وقع بتشابه الجزئيات»[٢].

وهذه العملية هى نفسها نظرية الانتزاع التى قال بها فريق من الفلاسفة منذ الإغريق وفى طليعتهم أرسطو طاليس، وتابعهم بعض فلاسفة المسلمين ويرى أصحاب هذه النظرية أن التصورات الأولية هى الأساس للتصورات الثانوية، وأنه يستحيل على الذهن القيام بأى تصور ثانوى بدون التصورات الأولية. وبتعبير آخر: الإحساس أساس العلم، هذا فى المحسوسات.

أما فى غير المحسوسات أو الأمور المجردة أو المتعالية فإن النفس ترتسم فيها علامة تكون بمثابة الصور المتخيلة عن المحسوسات، وهذا هو الوهم، ثم يقوم العقل بتركيب التصورات وإدراك العلاقات واللزوم فى الأشياء مستخلصا أمورا كلية. يقول ابن البناء: «وإذا ما توجهت (النفس) نحو ما ليس بمحسوس لها سواء كان شأنه أن يُحسّ، أو ليس شأنه أن يُحسّ، فلابد لها من وضع علامة فى النفس، تتنزل عندها منزلة الصور المتخيلة من المحسوسات، ويسمى هذا الوضع توهّما، فإن الوهم إنما هو اتباع الخيال الذى عن المحسوسات، ولايرتسم فى النفس شئ سوى ذلك، والعقل لا يضع لشئ رسما أصلا، وإنما له أبدا

١- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة ل ٢أ.

٢- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل ٢أ.

الشهادة للحق، ومدركه وجدان اللزوم فى الأشياء»[١].

ثم يقول: «فلذلك إذا صرف الإنسان فكره نحو ربه نصب الوهم فى الذهن شيئا لا ينفك الوهم عنه، ويجعله كالعلامة، فهذا الذى حصل فى الذهن بالوهم يساعد العقل الوهم على نصبه، إذ لاحيلة للوهم إلا به، ويتفقان على أنها علامة مشيرة إلى الاسم حيث هو، وليست هذه العلامة هى ماهية الرب ولا نفسه، إذ لا ماهية للرب»[٢].

لقد توقفت كثيرا عند لفظة «العلامة» وتشعّب فهمى لها، فلعلّ المراد بها فى قوله: «إذا صرف الإنسان فكره نحو ربه نصب الوهم فى الذهن شيئا لا ينفك الوهم عنه يجعله كالعلامة» الصورة التى يتوهمها الإنسان للرب سبحانه وتعالى وصفاته من إحاطة علمه وقدرته، وجميع صفات الجلال والكمال التى له سبحانه. ورغم أن حقيقة الرب تجلّ عن إحاطة مخلوق بها حتى لو كان نبياً من الإنبياء، فإن العقل والوهم يشيران إليها ويشهدان للحق بأنه حق.

ولعل المؤلف يشير بها إلى الصورة التى يتجلى فيها الله بأسمائه وصفاته وأفعاله على عباده، وعلى الكون كله، ومسألة التجلّى فى الصور تجلّى الذات وتجلّى الصفات وتجلّى الأفعال نجدها عند كثير من الصوفية[٣].

يتأيد ما نراه بما ذكره ابن البناء من أن السالك إذا داوم على ذكر الله، وارتقى فى الذكر من الذكر باللسان إلى الذكر بالقلب، وبقى الذكر بقوة الروح؛ وهو شئ وراء العقل أو ما سماه حجة الإسلام الغزالى فى «مشكاة

١- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل ٢أ.

٢- نفسه ل٢ب.

٣- انظر: د/محمد كمال جعفر: من التراث الصوفى ص٢٥٣-٢٥٦، دار المعارف ١٩٧٥م.

الأنوار» بالروح الباصر[1]، فهنا تتلاشى تلك العلامة ويبقى اسم الرب تعالى فوقها. يقول: «وليست هذه العلامة هى ماهية الرب ولانفسه، إذ لاماهية للرب ولكن له حقيقة جلّت عن إحاطتنا بها، يشير إليها العقل والوهم، ويتفقان أيضا فى الشهود الصريح على اطراح تلك العلامة بمعنى عدم اعتبارها عندئذ، فيبقى الذكر خالصا بقوة الروح، وليس تلك العلامة أيضا مأخوذة من شئ أصلا، إنما حدثت فى النفس من ذكر الرب، فهى مشيرة إلى اسمه جل وتعالى كما ذكر، وعلامة ضابطة للوهم. فاسم الرب فوق هذه العلامة فى جهة منها تشير إليه، ومنه يتوجه الاعتبار نحو الخلق، وإليه يتوجه الاعتبار من الخلق»[2]. والاعتبار هنا لا يعنى مجرد التفكير النظرى المستقل، بل يجمع إلى ذلك استصحاب الوجدان أو البصيرة أو الروح الباصر.

١- مشكاة الأنوار التصديرص١٢ تحقيق الدكتور أبو العلاء العفيفى. الهيئة العامة للكتاب١٩٦٤م

٢- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل٢ب.

٢- مسألة الوجود:

اختلفت الأقوال فى تعريف الوجود: فقيل: لا يعرف لأنه بديهى التصور فلا يجوز أن يعرف إلا تعريفا لفظيا، وقيل: لا يتصور أصلا لابداهةً ولاكسباً وقيل: يعرف لأنه كسبى التصور، والذى عليه كثير من المفكرين أن تصور الوجود بديهى، وأن هذا الحكم (أى ببداهته) أيضا بديهى يقطع به كل عاقل يلتفت إليه، وإن لم يمارس طرق الاكتساب، حتى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لاشئ أعرف من الوجود، وعولوا على الاستقراء إذ هو كاف فى هذا المطلوب، لأن العقل إذا لم يجد فى معقولاته ما هو أعرف منه بل هو فى مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل»[1]. ويدلل فخر الدين الرازى على بداهة تصور الوجود بقوله: «القول: المعلوم إما موجود أو معدوم، قضية مسلمة متوقفة على تصور الوجود والعدم، وما يتوقف عليه البديهى أولى أن يكون بديهيا ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود، وإذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفردات المركب بديهيا أيضا»[2].

ولعل هذا ما دعا ابن البناء إلى عدم تقديمه تعريفاً للوجود، وإنما جاء كلامه مباشرة فى تقسيم الوجود أو المعانى التى يطلق عليها لفظ الوجود إلى: الوجود فى الأذهان، والوجود فى الأعيان، وبيّن أن هذين الاعتبارين مضافان إلى داخل الذهن وخارجه، وأنهما مختلفان بالنسبة لنا، حيث يقول:

«المعانى لها فى إدراكنا اعتباران:

١- انظر: سعد الدين التفتازانى: شرح المقاصد ١/٥٥-٥٦.

٢- المحصل ص٣٢-٣٣، معالم أصول الدين ٩-١٠.

أحدهما: من حيث هي معلومة لنا، ويقال لذلك الوجود في الأذهان

والثاني: من حيث هي خارج الذهن، محسوسة أو غير محسوسة، ويقال لذلك: الوجود في الأعيان.

فهذان الاعتباران مضافان إلى داخل الذهن وخارجه، وهما وجودان مختلفان عندنا، ولانألم ونلذ ونخاف إلا من أحدهما فقط، وهو الوجود في الأعيان، والآخر عدم لا ندرك منه ألما ولالذة»[1]. أي أن الموجود الخارجي مايكون اتصافه بالوجود خارج الذهن، والوجود الذهني هو ما يكون اتصافه بالوجود في الذهن.

هل الوجود هو نفس الماهية أو أنه زائد عليها؟

وهل لواجب الوجود ماهية كما للموجودات؟

وقبل أن نجيب على هذين السؤالين ونتطرق إلى بيان تشعب الآراء فيهما، نود أن ننبه إلى أن نزاع القوم في هذه المسألة هو في الوجود الذي يكون مبدأ الآثار الخارجية، لاالوجود بالمعنى المصدري الذي هو من المعقولات الثانية[2]. وقد اختلفت الآراء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب أصحابه إلى أن الوجود هو نفس الماهية في واجب الوجود وفي الممكن على السواء، ولكن الوجود في هذا المذهب وإن كان نفس ماهية الموجود، إلا أنه في الواجب يختلف عنه في الممكن، وليس الوجود إلا

١- ابن البناء: مراسم طريقة لفهم الحقيقة من حال الخليقة ٨ب.

٢- انظر: الشيخ ابراهيم المذاري: اللمعة في تحقيق مباحث الوجود، والحدوث ص ١٠

من قبيل الألفاظ المشتركة، وذلك مثل «العين» التى تطلق على عضو الإبصار، وعلى الذات وعلى الجاسوس.. فاللفظ مشترك والمعانى والطبائع مختلفة. من القائلين بهذا أبو الحسن الأشعرى فيما يذكر كثير من أتباعه كالبغدادى[١] والشهر ستانى[٢]، والرازى[٣]، وكثير ممن تبعه من علماء الكلام المتأخرين[٤]، إلا أن سعد الدين التفتازانى تحفظ فى صحة هذه النسبة للأشعرى فقال: «المنقول عن الشيخ الأشعرى أن وجود كل شئ عين ذاته، وليس الوجود مفهوما واحدا بين الموجودات بل الاشتراك لفظى»[٥]، وعلى العكس من ذلك نجد السنوسى فى «حاشيته على شرح أم البراهين» يذكر أن الأشعرى قال بهذا الرأى بصريح العبارة حيث يقول: «واعلم أن بعض العلماء أبقى قول الأشعرى أن الوجود عين الذات على ظاهره...»[٦].

ونقل مثل هذا الرأي (أى الوجود هو نفس الماهية فى الواجب والممكن) عن أبى الحسين البصرى[٧]، وفى كلام الشهرستانى ما يدل عليه حيث يذكر أنه (أى أبا الحسين البصرى) من نفاة الأحوال، وأن الوجود على مذهب نفاة

١- أصول الدين ص٨٨.

٢- الملل والنحل ٧٦/١،

٣- الأربعين فى أصول الدين ص٥٣، ١٠٠، نهاية العقول ٩٨/١أ، وانظر: محمد صالح الزركان: فخرالدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية (مخطوط) بكلية دار العلوم ص١٦٥.

٤- كالإيجى فى المواقف وشرحه للجرجانى ١١٢/٢، ١٢٧-١٤١، وابن المطهر الحلى فى شرحه على تجريد الاعتقادللطوسى ص٤، والشيخ محمد عبده فى حاشيته على شرح الدوانى على العقائد العضدية ص٨١، الشيخ مصطفى صبرى: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ٩٨/٣، صدر الدين الشيرازى: الحكمة المتعالية جـ١ س٢٤٩/١.

٥- شرح المقاصد ٦١/١.

٦- شرح أم البراهين ص٧٤.

٧- ابن المطهر الحلى:شرح تجريد الاعتقاد ص٤،الايجى: لمواقف ١١٢/٢-١١٣، ١٢٧-١٤١

الأحوال لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد»[١]، وقال: إن أبا الحسين انفرد عن أصحابه المعتزلة بقوله: «إن الموجودات تتمايز بأنواعها»[٢]

ويبدو أن ابن حزم يرى هذا الرأى أيضا فقد قال: «والذى نقول به- وبالله التوفيق – أن له (أى الله سبحانه) ماهية هى إنيته نفسها»[٣]. وإلى هذا أيضا ذهب صدر الدين الشيرازى[٤].

المذهب الثانى: يذهب أصحابه إلى أن الوجود له معنى واحد فى الواجب والممكن جميعا، وهذا رأى طائفة من المتكلمين – فيما يذكر الرازى[٥]- أى أن الوجود وصف زائد على الذات فى الواجب والممكن، إلا أن هذا الوصف الزائد على الذات غير قابل للانفكاك عن الذات فى الواجب، وقابل له فى الممكن.

المذهب الثالث: ذهب أصحابه إلى أنه لا ماهية لله سبحانه، بل هو الوجود المجرد بشرط سلب العدم عنه[٦]، ووجوده غير مشترك فيه[٧]. أما سائر الممكنات فلها ماهيات زائدة على وجودها، وبعبارة أخري: إن وجود الله نفس ماهيته، ووجود الممكنات مغاير لماهياتها.

١- الملل والنحل ٧٦/١.

٢- نفسه ٧٨/١.

٣- الفصل فى الملل والأهواء والنحل ١٧٤/٢.

٤- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة. الجزء الأول من السفر الثالث ص٤٨ وما بعدها

٥- الأربعين فى أصول الدين ص١٠٠، المطالب العالية ١١٠/١، وانظر: الزركان: فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ١٦٧.

٦- ابن سينا: الشفاء – القسم الأول من الإلهيات ص٣٤٧

٧- نفس المصدر ص٤٧، الغزالى. مقاصد الفلاسفة ص٢١١

وهذا ما ذهب إليه ابن البناء حيث يصرح أنه «لاماهية للرب، وله حقيقة جلّت عن إحاطتنا بها، يشير إليها العقل والوهم، ويتفقان أيضا فى الشهود الصريح على اطراح تلك العلامة (المشيرة إلى اسمه تعالى) بمعنى عدم اعتبارها، فيبقى الذكر خالصا بقوة الروح، وليس تلك العلامة مأخوذة من شئ أصلا، إنما حدثت فى النفس من ذكر الرب»[1].

وابن البناء فى هذا يوافق الفارابى[2] وابن سينا[3]، ومعظم المعتزلة، ذكر ذلك الأشعرى[4] فى «مقالات الإسلاميين»، وقال ابن حزم: «وذهب طوائف من المعتزلة إلى أن الله لاماهية له»[5].

أما أنهم (أى المعتزلة) يذهبون إلى أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها كما يرى الفلاسفة، فواضح من ميل أكثرهم إلى أن المعدوم شئ، أى أن «الماهية تسبق الوجود»[6]، كما هو معروف عنهم فى مسألة «شيئية المعدوم».

وذكر أرسطو من قبل أن «الماهية غير موجودة للقديم لأنه ليس بذى هيولى»[7]، كما نجد نفس هذا الرأى عند بعض فلاسفة العصر الوسيط كالقديس توماالإكوينى الذى يقول بأن وجود الله عين ماهيته»[8]، وهو رأى

١- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة ٢ب.

٢- عيون المسائل ص٤٩، فصوص الحكم ص٨، ٥٩، ورسالة فى اثبات المفارقات ص٤.

٣- الاشارات والتنبيهات ٤٤٢/١، النجاة ٢٣٤، الشفاء- الإلهيات ٣١/١، ٣٤٤/٢.

٤- مقالات الإسلاميين ٢٥٦/١.

٥- الفصل فى الملل والنحل ١٧٣/٢.

٦- الاسفراييني: التبصير فى الدين ص٦٠، الشهرستانى: نهاية الأقدام ص١٦٩، وانظر: د/قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ص٧٤، الزركان: فخرالدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ١٦٧.

٧- انظر: أرسطو عند العرب ص٨ نصوص ودراسات للدكتور عبدالرحمن بدوى.

٨- يوسف كرم: الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص١١٥.

ديكارت أيضا فى العصر الحديث[1].

ويعلق الشيخ مصطفى صبرى على هذا المذهب فى الوجود، فيرى أن مذهب الأشعرى - السالف الذكر - يرى فى النظرة الأولى أنه أقرب إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب المتكلمين، وليس الأمر كذلك، وإنما ذهب(أى الأشعرى) إلى ماذهب إليه من أن وجود كل شئ عين ذاته بناء على أنه من المنكرين للوجود الذهنى، ولا تغاير عنده ولاتمايز فى الخارج بين الشئ ووجوده. فهو إنما يقول بكون الوجود عين الهوية الخارجية، لاعين الماهية من حيث هى ذهنا وخارجا كما قالت الفلاسفة.. ولوقال بالوجود الذهنى لقال بزيادة الوجود مثل جمهور المتكلمين[2].

وينتقد بشدة(أى الشيخ مصطفى صبرى) مذهب الفلاسفة فى أن وجود الله عين ذاته أو أن حقيقة الله عبارة عن الوجود المجرد من الماهية، ويصفه بأنه فى منتهى الغرابة إلى حد أنه لايتصور. فإذا سألنا عن هذا الوجود المجرد وقلنا: وجود أى شئ هو؟ أى وجود ماذا؟ فالجواب: ليس بوجود أى شئ وإنما هو وجود مجرد عما يضاف هو إليه... هو إذن كون من غير كائن، ووجود من غير موجود، أعنى أنه غير مستقل بالمفهومية إلى هذا الحد، وهذا عندى من أجلى المحالات، لأن الوجود الذى هو من المعقولات الثانية - التى لاتكون من الموجودات - كما نص عليه الفلاسفة أنفسهم، ولاسيما الوجود الخاص، أعنى الوجود المجرد عن الماهية لايتصور إلا بعد معقول أول يضاف هو إليه، ويكون صاحب هذا الوجود، فليس هذا الوجود وجود الله مع كونه وجودا خاصا، وإلا كان مضافا إليه، بل وجود هو الله، وهو محال[3].

١- التأملات فى الفلسفة الأولى ص٢٠٣، ترجمة د/عثمان أمين.

٢- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين جـ١٠٢/٣.

٣- نفس المرجع ١٠٢/٣.

وقد رفض الغزالى مذهب الفلاسفة، وذهب إلى أن للواجب تعالى حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة، أى ليست معدومة، والماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود، فكيف فى القديم؟ فالوجود بلا ماهية ولاحقيقة غير معقول«وجود بلاماهية غير معقول، وكما لانعقل عدما مرسلا إلا بالاضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلانعقل وجودا مرسلا إلا بالاضافة إلى حقيقة معينة، لاسيما إذا تعين ذات واحدة، فكيف يتعيّن واحد متميز عن غيره بالمعنى ولاحقيقة له؟ فإن نفى الماهية نفى الحقيقة، وإذا نفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا: وجود ولاموجود، وهو متناقض»[1].

ووافق ابن رشد الغزالى فيما ذهب إليه واعترف أن ما لا وجود له لاذات له»[2].

ورغم انتقاد المتكلمين وبعض الفلاسفة لمذهب الفلاسفة فى نفى الماهية للواجب فإن الاختلاف بينهما ليس كبيرا، إذ حينما جعل الفلاسفة اللهوجودا مجردا من ماهية، وقالوا: إنه يمتاز بوجوده الخاص، أى بكونه وجودا مجردا عن الماهية، ويكون هذا الوجود الخاص ماهية له، لايتسنى لهم تجريده عن الماهية أى عما يكون هو به هو. بل لابد لهذه الماهية التى هى عبارة عن الوجود الخاص المجرد من وجود آخر، فهل يوجد وجود يقوم مقام الماهية ويستغنى عنها؟ وهل يكون الوجود المجرد من الموجودات؟ الجواب: إن كان ذلك فإن الأمر يرجع أو يقترب جدا مما يقول به المتكلمون من ماهية مخصوصة ووجود زائد عليها.

---

١ [illegible] افت الفلا [illegible]

٢- مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص٥٢.

وقد صرح سعد الدين التفتازانى[١] أن أنصار مذهب الفلاسفة اعترفوا بأن الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان أو حصة منه لانزاع فى زيادته. فإذا كان ذلك كذلك فما الخلاف مع مذهب المتكلمين؟

لافرق بين مذهبى الفريقين إلا أن المتكلمين اجتنبوا تعيين الماهية لله تعالى، والفلاسفة عينوا له الماهية وهى الوجود، فقد أصبح لله على مذهب الفلاسفة ماهية هى الوجود الخاص المجردعن الماهية، ووجود زائد عليها بمعنى الكون فى الأعيان. وانتهى الأمر إلى أن حقيقة الخلاف بين المذهبين إنما هى فى تعيين الحقيقة لله تعالى وعدم تعيينها، لافى أن الوجود زائد على الذات فى الله أو غير زائد. لما تبين أن الفريقين متفقان على القول بزيادة الوجود بالمعنى المعروف الذى هو الكون فى الأعيان. أما الوجود الذى هو عين ذات الله وماهيته عند الفلاسفة، وغير الوجود بمعنى الكون فى الأعيان فلا يقول به المتكلمون[٢].

وننتهى إلى القول - بعد عرضنا لمذهبى الفلاسفة والمتكلمين - إن ابن البناء وإن وافق الفلاسفة فى نفى الماهية عن الله سبحانه، فإن منطلقه إلى هذا يختلف عن منطلقهم فى قولهم: وجود الله عين ذاته أو لاماهية لله[٣].

فمنطلقه دينى فلايجب أن نضيف إليه سبحانه أو أن نصفه بما لم يأذن به الشرع، ويتأيد هذا الذى ذهبنا إليه بما رأيناه خلال دراستنا لرسالته التى بين

١- شرح المقاصد ١/٧٢-٧٣، ط/لاهور سنة ١٩٨١م

٢- انظر: موقف العقل والعلم والعالم للشيخ مصطفى صبرى جـ ١٠٥/٣.

٣- راجع فى ذلك: ابن سينا: الرسالة العرشية ص٣، الاشارات ٣١٠/١، الغزالى. تهافت الفلاسفة ص١٤٧-١٤٩، د/حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص٨٨

أيدينا، فلم يسلك فى معالجته للمسائل التى وردت بها مسلكا فلسفيا بحتا كالمعهود فى كتب الفلاسفة، وإنما نهج منهجا دينيا امتزجت فيه جوانب الفكر الدينى الكلامية والصوفية بالفكر الفلسفى. فيذكر أن «الله حقيقة جلّت عن احاطتنابها»[1]. وحقيقة الله عند بعض الصوفية حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجب وجودها بذاتها[2]

١- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل ٢ب

٢- انظر: تقسيم ملا عبدالرحمن الجامى للحقيقة فى: شرح فصوص الحكم لابن عربى الفص الأول.

٣- مسألة الجهة:

نعلم جميعا أن السواد الأعظم من المسلمين يقولون بأن الله تعالى فى السماء، وأن بعض المتكلمين ينسبون الجهة إلى الله تعالى ويتأولون العلو بذلك، لكن عندما كثر الخوض فى هذه المسألة وغيرها من مسائل العقيدة، ثارت التساؤلات:

هل لله تعالى مكان؟ هل هو(سبحانه) فى جهة؟ هل هو فى جهة السماء؟ أم أنه منزه عن هذا، لما يترتب على ذلك من أمور هى من صفات المخلوقين كالجسمية مثلا؟ واختلفت الآراء.

وأول ما يطالعنا من هذه الآراء هو رأى المشبهة والكرامية (أصحاب محمد بن كرام) الذين اعتقدوا – حيث لم يرق تفكيرهم إلى تصور موجود متعال عن المادة والمكان – أن الله جسم ولكن لاكالأجسام الحادثة، ونسبوا إليه اليد والعينين والوجه نسبة حقيقية. كذلك نسبوا إليه أنه فى جهة معينة وهى العرش. واستدلوا على مذهبهم ببعض الآيات القرآنية التى حملوها على ظاهرها مثل قوله تعالى: **﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾**[١] وقوله: **﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾**[٢]، وكذلك إقراره ﷺ للجارية التى سألها: «أين الله؟ فقالت: فى السماء فقال ﷺ: دعها فإنها مؤمنة»[٣] واتفق هؤلاء جميعا على أنه سبحانه فى الجهة وأنها جهة فوق.

١- سورة الملك: ١٦.

٢- سورة الحاقة: ١٧.

٣- الحديث أخرجه مسلم فى صحيحه (كتاب المساجد ح٣٣)، أبو داود (كتاب الصلاة، باب١٦٧) مالك فى الموطأ(كتاب العتق، باب٩)، المسند ٢٩١/٢، ٤٥١/٣.

وتمسك الحنابلة – قدامى ومحدثين – بالاستواء على العرش والفوقية على ظاهرها، وأنه تعالى فى السماء دون تأويل، وأنكروا على من قال: إنه تعالى لاداخل العالم ولاخارجه. ونصر ذلك ابن تيمية وتلاميذه[١]. ولكنه قال فى «العقيدة الواسطية»: وكل هذا الكلام الذى ذكره الله، من أنه فوق العرش، وأنه معنا، حق على حقيقته لايحتاج إلى تحريف. ولكن يصان عن الظنون الكاذبة؛ مثل أن ظاهر قوله فى السماء أن تقله، أو تظله، وهذا باطل بإجماع أهل العلم والإيمان»[٢]. وذكر مثله فى «الرسالة التدمرية» أيضا[٣].

فى مقابلة هذه النزعة إلى التجسيم لدي الكرامية والتشبث بالاثبات مع التنزيه لدى جمهور الحنابلة نفت المعتزلة أن يكون الله سبحانه فى جهة، وأوّلت كل الآيات التى يفيدها ظاهرها القول بالجهة والتى استند إليها المثبتون مثل قوله تعالى: ﴿أأمنتم من فى السّماء أنْ يخسف بكم الأرض﴾[٤] وقوله: ﴿يخافون ربّهم من فوقهم﴾[٥]. فالله كما أنه فى السماء فهو فى الأرض وهو معنا أينما كنا. ثم اختلفت أقوالهم بعد ذلك بين القول أن الله تعالى فى كل مكان. والقول بأنه لا فى مكان، يقول الأشعرى: «اختلفت المعتزلة فى ذلك (أى المكان) فقال قائلون: البارى بكل مكان، بمعنى أنه مدبّر لكل مكان، وأن تدبيره فى كل مكان، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة: أبو

١- انظر: نقض المنطق ١١٩-١٢١، وشرح الطحاوية ١٥٧-١٦٣، اجتماع الجيوش الإسلامية١٣٥، وما بعدها، لمحات فى الفكر الكلامى لأستاذنا الدكتور حسن الشافعى ص١٧٧.

٢- العقيدة الواسطية ١٦، ١٧.

٣- الرسالة التدمرية ٥٢، ٥٦.

٤- سورة الملك: ١٦.

٥- سورة النحل: ٥٠.

الهذيل العلاف والجعفران والاسكافى ومحمد بن عبدالوهاب الجبائى. وقال آخرون: البارى تعالى لا فى مكان بل هو على مالايزال عليه»[1]. إلا أن أبا الحسن لم يلبث أن اتهمهم فى كتاب «الابانة» بالحلول إذ يقول: «وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله عز وجل فى كل مكان، فلزمهم أنه فى بطن مريم وفى الحشوس والأخلية، وهذا خلاف الدين، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا»[2]. مع أنه قال فى «مقالات الإسلامين» «أنهم يقصدون بقولهم: إن الله فى كل مكان أنه مدبر لكل مكان، وأن تدبيره فى كل مكان، ومع ذلك فقد اتهمهم الأشعرى وآخرون من خصومهم[3] بالقول بما يشبه الحلول والكون فى جميع الأكنة، وهى فى الحق تهمة جائرة لا تتفق مع منهج المعتزلة، ومذهبهم العام فى تنزيه الله تعالى، ولامع مايحكيه عنهم هؤلاء الخصوم أنفسهم[4].

وقد جاء نفى المعتزلة الجهة والمكانية بالنسبة لله تعالى انطلاقا من تنزيههم المطلق له سبحانه ومن حيث أن كونه عدلا لايتم إلا بالغنى المطلق، ومن ذلك استغناؤه عن الجهة والمكان وسائر لوازم الجسمية، حرصا منهم على تنقية تصورنا لله من كل أثر حسى، وتخليص فكرة الألوهية من شوائب الإسرائيليات والتجسيم والتشبيه، وإذا قيل: إن هناك آيات كثيرة يفيد ظاهرها التشبيه استند إليها من ذهب إلى التجسيم والتشبيه أجيب: لكن آيات التنزيه أوضح دلالة وأعلى تصورا، ذلك أن الجسمية على حد تعبير ابن خلدون تقتضى النقص والافتقار[5].

١- مقالات الإسلاميين ٢١٧/١-٢١٨.

٢- الإبانة فى أصول الديانة ص١٠٩.

٣- السابق، النسفى: بحر الكلام ص٢٦، د/قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ٧٤، د/حسن الشافعى: لمحات من الفكر الكلامى ١٤٣.

٤- لمحات من الفكر الكلامى ١٧٢.

٥- ابن خلدون: المقدمة ص٤٦٣.

واستند المعتزلة فى تأويلاتهم إلى منهج محدد، هو رد متشابه الآيات إلى المحكم، والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم فى التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين، فكل الآيات التى يفيد ظاهرها التجسيم أو التشبيه آيات متشابهات أوّلوها فى ضوء الآية المحكمة ﴿ليس كمثله شئ﴾*[١]

وممن نفى الجهة - أيضا - الإمام أبوحنيفة، فقد روى عنه الطحاوى[٢]، أنه كان يقول: إن الله تعالى لا تحويه الجهات الست.

وقد نهج هذا المنهج - أيضا - أبو منصور الماتريدى الحنفى فذهب إلى أن الله منزه عن المكان والجهة[٣]، وأما الآيات الموهمة للجهة والمكان كقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[٤]، فالواجب الإيمان بها دون محاولة تأويلها[٥]. وأجاب عن رفع الأيدى إلى السماء - وهو ما احتج به الذين يقولون إن الله فى السماء[٦] - بأن السماء قبلة الدعاء، كما أن الكعبة قبلة الصلوات، وبأنها محل ومهبط الوحى وأصول بركات الدنيا[٧]

وممن نزّه الله عن المكان والجهة - أيضا - طوائف من الصوفية[٨]،

١ - أستاذنا الدكتور أحمد محمود صبحى. فى علم الكلام ص١٣٤

٢ - الاعتقاد فى أصول الدين على مذهب أبى حنيفة النعمان، لأبى جعفر الطحاوى ملحق بكتاب التمهيد للنسفى ص٣٠ب

٣- كتاب التوحيد ص٦٧، وما بعدها، تحقيق د/فتح الله خليف، ومقدمة مناهج الأدلة ص٧٨

٤- سورة طه: ٥

٥- كتاب التوحيد ص٧٤

٦- انظر الأشعرى: الإبانة ص١٠٩-١١١، والدارمى فى رده على بشر المريسى ص٢٥، ابن القيم: مختصر الصواعق المرسله ص٣٢١

٧- كتاب التوحيد ص٧٧

٨- الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص٣٤

*- سورة الشورى ١١

والشيعة الإمامية[1] وخاصة المتأخرين منهم، وهذا طبيعى بعد اختلاط الاعتزال بالتشيع.

أما الأشاعرة فقد ارتضى شيخهم الأشعرى قول ابن كلاب: «إن البارى لم يزل ولامكان ولا زمان، وأنه على ما لم يزل عليه، وأنه مستو على عرشه كما قال: وأنه فوق كل شئ»[2]، وبه قال فى «الإبانة»[3]، وقد نقل ابن القيم ذلك عن عدة كتب للأشعرى مثل قوله بالفوقية فى «الإبانة» ولكن بدون تصريح بلفظ الجهة أو المكان، مع اثبات كل ما جاء من الاستواء والعلو والفوقية ونحوها[4].

وتابع أصحاب أبى الحسن المتقدمون كالباقلانى قوله بأن الله مستو على العرش استواء حقيقيا، ورفضه تأويل الاستواء بالاستيلاء، أو الغلبة والملك، وزاد بأن نفى المكانية صراحة عن الله تعالى، وربما كان التصريح بنفيها هو الفرق الوحيد بينه وبين شيخه الأشعرى. ونسب الآمدى إلى الباقلانى القول بنفى الجهة أيضا، إلا إذا قيدت بعدم التحيز، وإذا صح هذا فالباقلانى لا يقبل لفظ المكان ولا لفظ الجهة، وإنما يقر الاستواءوالفوقية والعلو لورود النص بها، شريطة أن ينفى عنها كل معانى التميز والتمكن بمكان مخصوص، فذلك من لوازم الجسمية، ولعلنا نقع من مؤلفاته المفقودة ما يعين على تحديد أكثر لموقفه[5].

أما من جاء بعد الباقلانى من الأشاعرة - بوجه عام ودون إفرادلرأى كل

١- ابن المطهر الحلى: شرح تجريد الاعتقاد للطوسى ص١٦٢.

٢- مقالات الإسلاميين ٣٢٥/١.

٣- الابانة ص١١٣-١١٧.

٤- أستاذنا الدكتور حسن الشافعى: لمحات من الفكر الكلامى ١٧٧.

٥- السابق.

منهم - فقد مالوا إلى تأويل الاستواء ونفى المكان والجهة، واقتربوا بهذا من المعتزلة الذين قالوا بذلك من قبل، ولعل أوّل من عرف عنه تأويل الاستواء ونفى الجهة منهم هو الأستاذ أبو بكر بن فورك (٤٠٤هـ)، إلى أن جاء الرازى الذى تابع أسلافه الأشاعرة الذين قالوا بنفى الجهة والمكانية وأوّلوا النصوص المتعلقة بهما وبالاستواء على العرش، واستدل على ذلك بالعديد من الأدلة. غير أنه عاد إلى طريق القرآن من حيث الجمع بين التنزيه والاثبات، والقول بأن الكل من عندالله دون اللجوء إلى المجادلات والنزاع، وهذا ما كان عليه فى «أقسام اللذات» وفى «وصيته» وهو الرأى الذى استقر عليه آخر حياته[1].

ثم جاء الآمدى فجرى على رأى هؤلاءالمتأخرين من الأشاعرة، ولم يرد عنه أى تغيير أو تعديل فى موقفه كسلفه الرازى مثلا، غير أن الآمدى يمتاز إلى ذلك[2]: بموقفه المتسامح من القائلين بالجهة بالمفهوم الذى رأى أن التأويل مع كونه جائزا للعلماء فهو ليس بضرورى ولا واجب، متى أزلنا المعنى الظاهر الموجب للتشبيه والجسمية[3]

وبطريقة استدلاله على هذه الصفة، حيث برهن على بطلان التحيز والجوهرية بالنسبة له تعالى، حيث انتقد الطرق التى استعملها الأشاعرة قبله لابطال الجهة وعدل إلى دليل آخر ربما كان أوضح منها وأكثر بساطة يقوم على فكرة التحيز

أما عن رأى فلاسفة المسلمين فى هذه المسألة فقد نفوا كل مايتعلق

١- انظر: تأسيس التقديس ٥٦-٩٦، الأربعين فى أصول الدين ١٠٧-١٥، الزركان فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ٢٥٥-٢٦٢

٢- أستاذنا الدكتور حسن الشافعى. لمحات من الفكر الكلامى ١٨٢

٣- انظر: الاقتصاد فى الاعتقاد ص٣٣، وإلجام العوام ١٣-٢٤

بالمكان والجهة وسائر لوازم الجسمية عن الله تعالى اتساقا مع مذهبهم فى أن «كل جسم محسوس، وكل متعلق به معلول»[1]، فلو كان البارى تعالى جسما لكان مركبا فيكون معلولا، والمفروض خلافه،ولايمكن أيضا أن يكون متعلقابالجسم«لأن كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس مما يجب به لابذاته»[2]. من هنا كان نفيهم للمكانية والجهة بالنسبة لله تعالى.

لكن ابن رشد لم يوافق الفلاسفة أو المعتزلة فيما ذهبوا إليه، بل أوجب الرجوع إلى الآيات القرآنية التى تدل - حسب ظاهرها الذى لايجوز تأويله- على أثبات الجهة. مثل قوله تعالى: **﴿أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾**[3]، وقوله عز وجل **﴿تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾**[4]، كذلك يحتوى القرآن الكريم على آيات أخرى كثيرة تنص على أن السماء مكان الملائكة، وأنها الموضع الذى تنزل منه الملائكة بالوحى، فمن ذلك قوله تعالى: **﴿إن هو إلا وحى يوحى، علمه شديد القوى، ذو مرة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى﴾**[5]. والآيات التى تثبت الجهة لله تعالى وكذلك الأحاديث كثيرة. كذلك لايجوز صرفها عن ظاهرها والقول بأنها كلها من المتشابهات، فإن «الشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب، وإليه كان الإسراء بالنبى ﷺ، حتى قرب من سدرة المنتهى. وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة فى السماء،

١- ابن سينا: الاشارات والتنبيهات ٢١١/١، بشرح نصير الدين الطوسى.

٢- السابق، ٢١٠/١، وانظر: د/حموده غرابه: ابن سينا بين الدين والفلسفة ٨٨-٨٩.

٣- سورة الملك: ١٦.

٤- سورة المعارج: ٤.

٥- سورة النجم: الآيات من ٤-٩.

كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك»[١].

وقد حاول ابن رشد أن يبرهن على وجود الجهة بالنسبة إلى الله تعالى، وذلك بالتوفيق بين الآيات القرآنية وبين فلسفة أرسطو، فبدأ أولا بالتفرقة بين الجهة والمكانية حتي يستطيع تجنب الشبهة التى أثارتها المعتزلة من أن القول بالجهة يفيد الجسمية- فأثبت الأولى ونفى الثانية، ورأى ألا تناقض فى هذين القولين، فإنه لامكان وراء العالم، والخلاء لاوجود له، والله موجود ولكنه ليس بجسم، فهو عند نهاية العالم، ولكن لامكان يحتويه؛ إذ لامكان خارج العالم، ولذا فقد أوصى بعدم تأويل النصوص الدالة على الجهة وأنه تعالى فى السماء؛ حفظا لعقائد العامة، ولأن العلماء يمكنهم فهمها على النحو الذى بينه»[٢]. وانتقد الدكتور محمود قاسم موقفه هذا ورأى أنه «من المشقة البالغة – حتى العلماء – تصور كائن غير جسمى فى جهة معينة»[٣]. لكن – فيما يذكر أستاذنا الدكتور حسن الشافعى – من المهم ألا ننسى أنه يقرر فقط أن الله تعالى مباين بذاته للعالم المخلوق، وأنه ينزهه – سبحانه – عن المكانية[٤].

ولم يكن ابن رشد أول من قال بالتفرقة بين المكان والجهة فقد سبقه ابن حزم إلى هذا، مع أنه ينكر أن يكون الله تعالى فى المكان[٥]، فقد ذكر أن العرش هو منتهى الخلق ونهاية العالم، وأن الله مستو على العرش[٦]. إذن فهو يثبت الجهة وينفى المكان، والجديد عند ابن رشد أنه حاول أن يوفق بين الدين والآراء

١- ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٧٧.

٢- لمحات من الفكر الكلامى ١٧٥-١٧٦.

٣- مقدمة مناهج الأدلة ٨٠-٨١.

٤- لمحات من الفكر الكلامى ١٧٦.

٥- الفصل فى الملل والأهواء والنحل ١٢٥/٢.

٦- السابق ٩٨/٢-٩٩.

الفلسفية، ويراه أحفظ لعقائد الجمهور، لأن أكثر الناس لايمكنهم تصور موجود ليس خارج العالم ولا داخله، ولامكان له ولاجهة، فهذا عندهم هو المعدوم بعينه[1].

وفي أسلوب فلسفي كلامي تناول ابن البناء هذه المسألة: فارتضى ما ذهب إليه ابن رشد ومن قبله ابن حزم من اثبات الجهة والفوقية وانكار المكانية «وظاهر بيّن أن هذه الفوقية أو الجهة ليست بمكانية، بل هو القاهر فوق عباده»[2]. ثم بين أن لفظ الجهة أو الفوق مشترك في اللغة، ولايجب حمله على معنى معين إلا بقرائن مبينه «فلفظ الجهة أو الفوق مشترك في اللسان والقرائن مبيّنة؛ فإذا قيل: النزول والفوق والجهة على ما ليس بجسم ولاحادث، تعيّن أحد مسميات اللفظ المشترك»[3].

ويرى أن مفهوم الجهة والفوقية بالنسبة لله تعالى يختلف عن مفهوم الجهة والفوقية بالنسبة للمخلوقين المحدودين بالجهات، إذ اللغة- أية لغة- قاصرة عن التعبير عن كل ما يجاوز عالم الشهادة وخاصة ما يتعلق بالذات الإلهية، فالله سبحانه لاجهة له بهذا الاعتبار، ثم ضرب بذلك المثل - ولله المثل الأعلى - بأن العالم بهذا المفهوم لاجهة له «والجهات لاوجودلها إلا بالنسبة إلى موجود محدود بها، فالجهات نحو ما توجهت، ولاوجود لها عند عدم هذا الاعتبار فإن العالم لاجهة له»[4].

١- انظر: مناهج الأدلة ١٧٦-١٨٠، د/قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ١٤١-١٥٠.

٢- ابن البناء: مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة ٢ب.

٣- نفسه ٢ب-٣أ.

٤- نفسه ٣أ.

٤- مسألة قدم العالم:

مشكلة «خلق العالم» من المشكلات الكبرى التى شغلت تفكير الفلاسفة والمتكلمين على السواء، وكانت إحدى مسائل ثلاث اختلفت فيها وجهة نظر أهل الكلام عن وجهة نظر الفلاسفة اختلافا بيّنا، الأمر الذى حدا بالغزالى أن يؤلف «تهافت الفلاسفة» ليقرر أن الفلاسفة قد أخطأوا الحق فى هذه المسائل، حيث قالوا - فيما يتعلق بمشكلة خلق العالم - باستحالة صدور حادث من قديم، لأنه لو فرض القديم، الذى هو البارى تعالى، ولم يصدر عنه العالم مثلا، لكان ذلك لعدم وجود مرجّح يرجح وجوده، لأن وجوده ممكن إمكانا صرفا، فإن حدث العالم بعد ذلك برزت التساؤلات:

لماذا تجدد المرجح؟ ومن الذى أحدثه؟ ولم حدث الآن وليس من قبل؟ هل لعجز القديم عن إحداثه قبل حدوثه؟ أم لتجدد غرض؟ أم لوجود آلة كانت مفقودة؟ أم لأنه لم يكن مريدا لوجوده ثم حدثت الإرادة، فافتقرت إلى إرادة أخرى؟ وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية. فصدور الحادث من القديم من غير تغير فيه محال. وتقدير تغير حال القديم محال. فثبت قدم العالم لامحالة[1].

واعترض على هذا الدليل من وجهين:

الأوّل: أن حدوث العالم فى الوقت الذى حدث فيه حصل بإرادة قديمة، من شأنها تمييز الشئ عن مثله. وقدم العالم مرفوض، لأنه يؤدى لاثبات دورات

١ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ٤٨-٦٥، والاقتصاد فى الاعتقاد ص٩٤.

لامتناهية للفلك، مع أن لهذه الدورات سدسا وربعا وثلثا[١].

الثاني: لابد من تجويز صدور حادث من قديم، لأن فى العالم حوادث لايمكن انكارها، فإن استندت هذه الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية يستغنى عن الصانع، وهو محال. فوجب استناد الحوادث إلى طرف ينتهى إليه تسلسلها، وهو القديم.

وقد رفض الغزالى صدور الحادث عن القديم بواسطة الحركة الدورية، الثابتة المتجددة، التى هى أول الحوادث.

هذا أحد الأدلة التى قدمها الفلاسفة على قدم العالم، حيث قدموا أدلة أخرى مثل دليل الزمان، ودليل الإمكان، ومادة الإمكان[٢].

ولجأ بعضهم كالفارابى وابن سينا إلى نظرية الفيض الأفلوطينية ظنا منهما أن فى هذه النظرية تفسير خلق العالم (أو كيفية صدور العالم عن القديم)، مع أن هذه النظرية - حتى بعد تحويرها عند من حورها - لم تحل مشكلة خلق العالم، بل إنها تعد تسليما بأن مادة العالم قديمة. لأن الله تعالى لما كان قديما، فمن الواجب أن يكون الفيض قديما، وإلا اقترن القديم بحادث، مما لايتفق مع الأصول والقواعد التى يسلم بها الفارابى ومن تبعه من فلاسفة المسلمين[٣].

ومن فلاسفة الإسلام من أعرض عن نظرية الفيض، وقال: إن العالم

١- الاقتصاد فى الاعتقاد ص٩٤.

٢- الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٦٥-٨٠، د/عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ١٣٨، وما بعدها.

٣- د/محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ص١٣١.

محدث؛ فالكندى - متأثرا بالمعتزلة - يذهب إلى أن العالم محدث من لاشئ، ضربةً واحدة فى غير زمان ومن غير مادة، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علّة فعّاله أولى، هى الله. ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدّة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك، بحيث لو توقف الفعل الإرادى من جانب الله لانعمد العالم ضربة واحدة وفى غير زمان أيضا[١].

وانتقد ابن رشد هذه النظرية[٢]، وبين الأساس الخاطئ الذى قامت عليه وهو: «أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد، مع أن رأى الفلاسفة القدماء، أى رأى أرسطو وأتباعه، يختلف عن ذلك تماما، فهم يقولون إن الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة، وهذه قضية صادقة؛ إذ ليس هناك ما يحول مطلقا دون أن تصدر المخلوقات كلها دفعة واحدة بإرادة الله، ومن غير أن تكون هناك حاجة إلى توسط عقول خالقه إلى جانبه سبحانه وتعالى كما زعم الفارابى ومن تبعه. والحق أن بعض فلاسفة الإسلام خالفوا ماجاء به الدين وما قرره أرسطو. فالخلاف فى مسألة قدم العالم لايجوز أن يكون بين المتكلمين والفلاسفة، بل يجب أن يكون قائما بين المتكلمين وأتباع فلسفة أرسطو دون غيرهم[٣].

ومن هنا حاول ابن رشد أن يجمع بين رأى أرسطو القائل بقدم العالم ورأى المتكلمين المتمسك بحدوث العالم، وقال: إن الخلاف بين هذين الفريقين لايعدو أن يكون خلافا لفظيا، وذلك لأن الموجودات على ثلاثة أقسام[٤]:

١- رسائل الكندى الفلسفية ٦٢، وما بعدها، وانظر: مقدمة المحقق الدكتور أبو ريدة ص٢٨، ٣١.

٢- انظر: موقف ابن رشد من مشكلة الفيض: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد لأستاذنا الدكتور محمد عاطف العراقى ص٢٠١-٢٠٨.

٣- د/قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ١٥٩.

٤- ابن رشد: مناهج الأدلة ١٩٤-٢٠٧، وفصل المقال ١٢-١٤، د/قاسم الفيلسوف المفترى عليه ص١٣١-١٣٧، ود/عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص١٩١.

أولها: موجودات محدثة باتفاق الجميع، وهى التى تكون عن مادة سابقة وخلال زمن، وأمثلة هذا ما نشاهده فى العالم من الأشياء المتغيرة.

وثانيها: موجود قديم باتفاق الكل وهو الله سبحانه وتعالى الذى يتنزه فى وجوده عن المادة والعلة الفاعلة والزمن.

وثالثها: موجود فيه شبه من كل من الحادث والقديم، وهو العالم، فهو يشبه الحادث لأنه يحتاج إلى العلة التى تسبب وجوده، ويشبه القديم لأنه قد وجد من غير مادة سابقة ولافى زمان، ولما غلّب المتكلمون جانب الإحداث قالوا: إنه محدث. ولما غلّب الفلاسفة جانب القدم قالوا: إنه قديم، فإذن لايوجد هناك خلاف حقيقى بين الطرفين.

وفيما يتعلق بموقف المفكرين فى هذه المسألة وأمثالها من المسائل الشائكة يرى ابن رشد ضرورة التفريق بين العلماء والجمهور، أما العلماء الذين يقدرون على فهم البراهين فواجبهم أن يعلموا أن العالم مخلوق من غير مادة ولا فى زمان، وأما الجمهور فالأولى بنا أن لانصرح لهم بذلك، لأنهم لايستطيعون أن يتصوروا موجودا وجد لا عن مادة وغير مقترن بالزمان، بل لايمكنهم أن يتصوروا الخلق إلا عن مادة سابقة وفى مدة معلومة، ولذا فإن القرآن الكريم لم يصرح بالخلق من العدم، وظواهر الآيات تشير إلى أن العالم خلق من مادة سابقة وفى زمان مقدر كمثل قوله تعالى: **﴿وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾**[1]، وقوله تعالى: **﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان﴾**[2]، فظاهر هاتين الآيتين يفهم منه أن الماء

١- سورة هود: ٧.

٢- سورة فصلت: ١١.

والعرش والدخان كانت قبل العالم وأن العالم قد وجد خلال مدة محدودة[١].

وإذا كانت العامة لاترقى إلى فهم مشكلة الخلق من العدم فإن العلماء يقفون فى فهمها عند حدّ معلوم، بمعنى أنهم إذا كانوا يرون إمكانها بعقولهم فإنهم يعجزون عن معرفة كنهها على وجه الحقيقة. فعملية الخلق إذن سر من الأسرار الذى يقف العقل الإنسانى أمامه عاجزا»[٢].

وعن موقف ابن البناءفى هذه المسألة فقد انتقد الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم حين تصوروا استحالة تأثير القديم فى الحادث، وإلا أدّى ذلك إلى تجدد الحوادث فى الذات الإلهية فقال: «فمما يغلط إطلاق أن المؤثر لايؤثر حتى يتأثر، وقد ينى على لازمه قدم العالم فى الوجود لاستحالة تأثر القديم بالحادث، وما ذاك إلا لاطلاق هذا القول، وميل العلامة التى فى النفس عما يقبل التأثير فى نفسه إلى العموم، وليس ذلك بحق فى كل شئ»[٣].

ويشير ابن البناء فى أسلوب صوفى وليس كلاميا إلى أثر المعشوق فى العاشق، أو بالأحرى المؤثر فى المتأثر، دون العكس، فالقديم يؤثر فى الحادث، ولايؤثر العالم الحادث فى الله القديم «فهناك مؤثرات لاتتأثر أصلا مع أثرها الحادث، مثل خطين متوازيين ممتدين بلانهاية هما فى مدرك العقل لايلتقيان أصلا، ويلتقيان حسا، فقد أثرا مع أنهما لم يتأثرا بالالتقاء والنهاية، وسبب ذلك الارتباط الذى بين الخطين والبصر، وبامتداد البصر معهما تظهر صورة الاجتماع، وبانقباضه تظهر صورة الافتراق، ولم يتأثرا من جهة ذاتيتهما أصلا،

١- د/قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ١٦٢، ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٩٤ ومابعدها.

٢- د/قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص١٦٢

٣- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة ٣ب

وإنما الأثر في غيرهما...» إلى أن يقول: «فهذا مؤثر أثر أثرا، ظهر منه أنه تأثر، وهو لم يتأثر، لأن ذلك الأثر عائد إلى المتأثر، ولا يقال: إنهما في طباعهما أن يكونا كذلك في نفس الأمر، بل يقال: في طباعنا أن يدركا كذلك، وكل معشوق يحرك العاشق له بشوقه إليه، وهو خارج عن عاشقه وغير متحرك»[١].

وفي موضع آخر يبين ابن البناء أن وجود العالم قديم من حيث كونه معلوما في علم الله الحق، وهو سابق على وجوده الحادث الذي يقابله العدم حيث يقول: «ولاشك أن وجود الحقائق في علم الحق متقدم على وجودها في الأعيان... وهذا الوجود لايقبل العدم، ولم تتحقق القبلية والبعدية إلا عند حصول الوجود الثاني الذي يقابله العدم، فمع الوجود الثاني حصل التقدم والتأخر مضافا إلى الوجود الثاني وبه وجد الزمان، فالزمان حادث موجود بوجود العالم العيني، لأن معنى الزمان: إنما هو التقدم والتأخر بالنسبة للحادث»[٢].

ويفرق بين الوجودين – وجود العالم في علم الله ووجوده العيني – في وضوح لا لبس فيه بقوله: «فالوجود وجودان: أحدهما: لايتوهم عليه عدم، ولا هو مجعول بجعل جاعل، وفيه يجتمع الضدان، وهذا الوجودللعالم واجب من جهة المعلومية.

والآخر يتوهم عليه العدم، فهو حادث قطعا، والموجودات به كلها مجعولة، وليس العدم منها ولاالمحال ولاالواجب، وفيه يتعاقب الضدان ولايجتمعان، وهذا الوجود للعالم ممكن، إذ ليس كل معلوم يجب وجوده... ثم يقول: «فقد تبين الوجه الذي منه الغلط في أن العالم قديم الوجود، إذ ليس هو

١- مراسم طريقة في فهم الحقيقة ٣ب-٤أ.

٢- السابق ٩أ.

الوجود فى الأعيان»[١]

ويقول: «فإذا اعتبر ارتباط العالم بالحق كان العالم قديما فى علم الحق، دل عليه اللزوم ومن جهة المنسوب الذى هو العالم هو حادث على مراتبه التى له فى العلم، وهذ الاعتبار صحيح فى النظر، وشهدت به كتب الوحى كلها، فصار رأى الفلاسفة وهما مرجوحا، وظهر من ذلك أن العالم مسبوق بعدمه فى الأعيان، وهو باب الخلق والوجدان، ومسبوق - أيضا - بوجوده فى علم الله وهو باب الأمر الذى لاوجدان لنا فيه»[٢].

ورغم لجوء ابن البناء إلى العقل، فإنه يرى أن العقل قاصر عن معرفة تلك الكوامن من الغيوب، وعليه أن يستنير بنور البصيرة المستمد من الوحى ليهتدى به فى تلك المضايق المظلمة «فإذا كان العقل يشهد بأن الخطين المتوازيين اثنان حتى نهايتهما، فكذلك باب العلم وباب الوجود، هما شيئان متغايران من جهتنا، فإذا امتد نظر البصيرة معهما إلى المبدأ الأول ضاقت الطريقة، وتحير الفكر فى تلك المضايق المظلمة رحمة من الله تعالى بعباده المؤمنين ﴿ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيما﴾*»[٣].

ومع إيماننا بحدوث العالم واعجابنا بالبراهين التى برهنت على ذلك، فإن موقفنا ممن فهم من كلامهم القول بقدم العالم من فلاسفة المسلمين يتمثل فيما ذكره الشيخ محمد عبده حيث يقول مختتما كلامه فى هذه المسألة: «واعلم أنى وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق فيه، على

١ - مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ٩أ-ب.

٢ - السابق ١٠أ.

٣ - السابق ٣ب

*- سورة الأحزاب ٤٣

حسب ما أدى إليه فكرى، ووقفنى عليه نظرى، فلاأقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، أو انكروا به ضروريا من الدين القويم، وإنما أقول إنهم قد أخطأوا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد، ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ولم تجب عصمته، فهو معرض للخطأ، ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره، ومقصده من تمحيص نظره، أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين»[1].

ثم يقول – بعد كلامه السابق مباشرة – مبيّنا مبانى الإيمان، حثّا على السعى إلى الخير، والبعد عن التعصب، وتدقيق النظر: «وكل من اعتقد بالألوهية التامة، ونزه الحق عن جميع النقائص، واعتقد بنبينا محمد ﷺ ، وبما جاء به، ولم يكذب شيئا مما نقل عنه، مع علمه بأنه قد نقل عنه، فهو مؤمن ناج، عدل رضى عند الله تعالى و﴿لايكلف الله نفسا إلا وسعها﴾[2].

وعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده.

فإياك أن تنهج نهج التعصب، فتهلك.

ولعلك إذا دققت النظر...، تطلّع على سر خفى وحقّ وفىّ»[3].

١- الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ص١٨١، تحقيق د/سليمان دنيا.

٢- سورة البقرة: ٢٨٦.

٣- السابق ص١٨٢.

٥- مسألة علم الله تعالي:

نص القرآن الكريم فى عديد من الآيات على اثبات صفة العلم لله تعالى، وأجمع مفكرو الإسلام متكلمين و فلاسفة على أن الله عالم، لكن وقع الخلاف من بعضهم فى الأدلة على علمه، وفى زيادته على الذات أو أنه عين ذاته، وفى وحدته وتعدده، وفى ثباته وتجدده، وفى علاقته بالجزئيات.

وجاء دليل الفلاسفة على صفة العلم بأن الله تعالى وجود مجرد عن المادة، والوجود والمجرد عقل، وهو عاقل لأنه يعقل ذاته هوية مجردة، فإذن الله سبحانه يعقل ذاته، ويعلم الموجودات بإدراكه ذاته تعالى التى تفيض عنها هذه الموجودات. فالله سبحانه - إذن - يعلم الجزئيات المتغيرة، على نحو كلّى، بالعلم بأسبابها الكلية أى عن طريق معرفة قوانينها العامة، وهو يعلم هذه القوانين لأنه علتها، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فإذا أدرك ذاته فقد أدرك هذه القوانين أيضا[١].

بعبارة أخرى: ثبت عموما وعند الجميع، أن الله عالم بذاته وبغيره، لكن الخلاف الجوهرى دار حول معرفة الله للجزئيات المتغيرة.

وهذه هى المسألة الثانية التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة، لإنكارهم علم الله بالمتغيرات، حتى لايلحقه التغير.

«من الفلاسفة من قال: الله لايعلم إلا نفسه، ومنهم من ذهب إلى أنه

---

١ - الفارابى: التعليقات ١٧-١٨، ابن سينا: النجاة ٢٤٥-٢٤٧، د/محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ٥٦، الفيلسوف المفترى عليه ٩٩.

يعلم غيره، كابن سينا الذى زعم أن الله يعلم الأشياءعلما كليا لا يدخل تحت الزمان[1]. ولايختلف بالماضى والحاضر والمستقبل، ومع ذلك زعم أنه سبحانه لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى[2].

ذلك أن تغير حال المعلوم يوجب تغير الذات العالمة، ككسوف الشمس مثلا، فإنه يعلم قبل حصوله بأنه معدوم، وحال حصوله بأنه كائن، وبعد حصوله بأنه كان وليس كائنا الآن، وبما أن التغير على الله محال، فلايختلف حاله - تعالى - فى هذه الأحوال الثلاثة، وهو يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه، علما يتصف هو به فى الأزل، فلا يعزب عن علمه شئ، لكن علمه بهذه الأحوال، قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد انجلائه، على وتيرة واحدة لايختلف ولايوجب تغيرا فى ذاته، فجميع الحوادث منكشفة للبارى، انكشافا واحدا متناسبا لايؤثر فيه الزمان.

وفيما يخص الأشياء المنقسمة بالمادة والمكان، كأشخاص الناس والحيوانات فهو يعلمهابشكل كلى، كأن يعلم الإنسان المطلق بعوارضه وخواصه وقواه. أما شخص زيد مثلا، فلا يعلم عوارضه لأنها داخلة فى المحسوسات، فلو أطاع زيد الله أو عصاه، لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله، بل يلزم من قول الفلاسفة أن يكون محمد قد تحدى بالنبوة، والله لايعلم فى تلك الحالة أنه تحدى بها، لأنه يعلم فقط أن من الناس من يتحدى بالنبوة، وأن صفاته يجب أن تكون كذا، أما النبى المعين بشخصه فلا يعرفه... وهذه قاعدة اعتقدوها، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية[3].

١- ابن سينا: الشفاء، الإلهيات ٣٥٦/٢-٣٦٢.

٢- الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ١٦٤.

٣- السابق ص ١٦٦.

وانتقد الغزالى الفلاسفة من وجهين:

الأول: إذا كان منطلق رأى الفلاسفة هو نفى التغير عن الله، وهو متفق عليه، فما المانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة، قبل وجوده وحال كونه وبعد انجلائه، بعلم واحد فى الأزل والأبد لايتغير؟ وأن تنزل منه هذه الاختلافات منزلة الإضافة المحضة؟ كأن يكون الشخص على يمينك أو قدامك أو إلى شمالك، وهذه إضافات تتعاقب عليك والمتغير هو ذلك الشخص دونك. وليس من الضرورى أن يحصل من العلم بالكون والانقضاء بعده تغير.

فلو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس، لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه، ونعلم بعده بنفس العلم أنه قدم. والعلم الواحد كاف للإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة. وإذا جاز أن لايوجب العلم بالأنواع والأجناس والعوارض الكلية تغيرا، يجوز أن لايوجب العلم بأحوال الشئ الواحد المنقسم بانقسام الزمان تغيرا، لأن الاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشئ المنقسم[١].

الثانى: إذا جوّز الفلاسفة صدور حادث من قديم، فما المانع أن تكون العلوم الحادثة من هذا القبيل؟ وليكن حدوث الشئ سببا لحدوث العلم به. وإن كان الله سببا لحدوث الحوادث بوسائط، ثم يكون حدوث الحوادث سببا لعلمه بها، فيكون هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه بالوسائط، وإن قالوا إن كمال الله فى أن يكون مصدرا لجميع الأشياء، فإن كماله أيضا فى أن يعلم جميع الأشياء[٢].

١- المصدر السابق ١٢٩.

٢- نفسه ١٧٠

ومن أدلة الفلاسفة كذلك على عدم علم الله بالجزئيات:

أن إدراك كل جزئي فهو بآلة جسمانية، لأن كل جزئي لابد له من مقدار، وانطباع ذي المقدار فيما لامقدار له محال، ولو كان البارى مدركا للجزئيات لكان جسما، لكنه ليس بجسم، فهو لايعلم الجزئيات.

وانتُقض هذا الدليل بأنه مبني على أن إدراك الشئ إنما هو بانطباعة في المدرك، وهو باطل، ولو سلم ذلك، فإن انطباع ذي المقدار في ما لا مقدار له ليس محالا، سيما إذا كان الانطباع في الوجود الذهني وذو المقدار في الوجود الخارجي[1].

ومع هذه النصوص التي أدت إلى انتقاد كثير من المفكرين للفلاسفة، فإن هناك نصوصا أخرى لهم تبين وجهة نظرهم وتشفع لهم من ذلك قول ابن سينا في الاشارات: «فالواجب الوجود، يجب أن لايكون علما زمانيا، حتى يدخل فيه: الآن، والماضي، والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر»، لكن نصير الدين الطوسي حمل عبارة «الوجه المقدس» على «الوجه الكلي المشهور» واعترض عليه - رغم انتصاره للفلاسفة وتأييده لمذهبهم - قائلا في «شرح الاشارات» تبكيتا لهم في هذا المطلب: «واعلم أن هذه السياقة - أي سياقة الحكماء، في قولهم: إن العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، ثم قولهم: إن البارى لايعلم الجزئيات - سياقة تشبه سياقة الفقهاء، في تخصيص بعض الأحكام العامة، بأحكام تعارضها في الظاهر، لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص...»[2].

١- علاء الدين الطوسي: تهافت الفلاسفة (الذخيرة) ٢٧٢-٢٧٣ تحقيق د/رضا سعادة.

٢- الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ص٣٥٠ت د/سليمان دنيا.

وانتقد قطب الدين الرازى (٧٦٦هـ) اعتراض الطوسى، ووصفه بأنه وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ ابن سينا، لاعلى مراد الشيخ، قائلا: «إن العلم بالجزئيات المتغيرة، إنما يكون متغيرا لوكان ذلك العلم زمانيا – أى مختصا بزمان دون زمان – ليتحقق وجود العلم فى زمان، وعدمه فى زمان آخر، كما فى علومنا. أما على الوجه المقدس عن الزمان، بأن يكون الواجب تعالى، عالما أزلا، وأبدا، بأن زيدا داخل فى الدار، فى زمان كذا، وخارج منه فى زمان كذا؛ بعده أو قبله – بالجمل الاسمية – لابالفعلية الدالة على أحد الأزمنة. فلا تغير أصلا؛ لأن جميع الأزمنة كجميع الأمكنة، حاضرة عنده تعالى أزلا وأبدا، فلا حال، ولاماضى، ولامستقبل، بالنسبة إلى صفاته تعالى.

كما لاقريب ولابعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى.

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة – من حيث تغيرها – لايكون إلا بالآلات الجسمانية، فممنوع بل إنما هو بالقياس إلينا»[1].

ويعلق الشيخ محمد عبده على رأى صاحب «المحاكمات» بقوله: «وكلام الشيخ – على هذا المحمل – من أحسن الكلام فى هذا الباب، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة، وهذا الذى قد اشتهر عنهم شئ أخذ من ظاهر عباراتهم، وجرى عليه بعض المتفلسفين، جهلا، فرجموا ظنا بغير علم»[2].

لكننا لايمكن أن نذهب إلى تبرئة الفلاسفة من كل الشُبَه حول هذه المسألة كما فعل صاحب «المحاكمات» والشيخ محمد عبده، حيث لم يفرق الفلاسفة بين علم الله القديم وعلم الإنسان المحدث.

١– المحاكمات مع حاشيتها ميرزا جان ص٤٤٠–٤٤٢، وانظر: السابق ص٢٥٢–٢٥٤.

٢– السابق ص٣٥٤.

وقد لخص ابن رشد سبب خطأهم في هذه المسألة في أنهم «قارنوا بين العلم الإنساني والعلم الإلهي، وأرادوا أن يطبقوا خصائص العلم الأول على العلم الثاني»[1]. واعتبر الجدل حول هذه المسألة مشاغبة حيث قال: «الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان»[2].

وبين ابن البناء خطأ بعض الفلاسفة في توهمهم علم الله لايتعلق بالجزئيات، وفي عبارة موجزة ولكنها حاسمة يشير إلى الخطأ المنطقي المتعلق فيما يعرف في المنطق بعكس القضية، فالقضية: كل من له حواس يدرك الجزئيات، لاتعكس إلى كلية حتى يتوهم الفلاسفة أن إدراك الجزئيات يلزم عنه أن يكون لله سبحانه حواس حيث يقول: «لقد جعل الله لنا آلات جسمانية ندرك بها الجزئيات إدراكا جزئيا، فكل من إدراكه بآلة جسمانية، فإدراكه جزئي، ولا يلزم منه أن من ليس منه إدراك بآلة جسمانية، فلا يدرك الجزئيات، وقد عكس الفلاسفة هذه القضية غلطا ووهما فقالوا: «كل من يدرك الجزئيات فله آلة جسمانية، ويلزم منه أن من ليس له آلة جسمانية فلايدرك الجزئيات» ثم يقول: «فتحفظ من مثل هذا، فإن أدنى زوال (انحراف) يقع عن المحجة، يؤدي إلى موضع في غاية البعد عن الموضع المقصود، فكذلك الاختلاف قد يكون أول الأمر يسيرا، ويصير سببا للاختلاف العظيم آخر الأمر»[3].

١- د/محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٥٥.

٢- تهافت الفلاسفة ص ٧٠٠.

٣- مراسم طريقة في فهم الحقيقة ٤ب-٥أ.

٦- مسألة الإرادة:

اتفق المسلمون على وصفه تعالى بكونه مريدا، لكن اختلفوا فى فهم معنى الإرادة وفى ثبوتها لله تعالى وفى كونها من صفات الذات أو من صفات الأفعال وبالتالى كونها قديمة أو حادثة، وكذلك تنوعت استدلالاتهم عليها.

أما عن معناها: فقيل: صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه وفى الحقيقة هى ما لا يتعلق دائما إلا بالمعلوم. فإنها صفة تخصص أمرا ما لحصوله ووجوده كما قال تعالى: **﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾**[1].

ومعنى قول الجرجانى: «هى ما لايتعلق دائما إلا بالمعلوم» هو أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، فلايوجد أو يعدم سبحانه من الممكنات إلا ما أراد ايجاده واعدامه منها، ولايريد إلا ماعلم، فما علم منها أنه يكون أراد، وما علم أنه لايكون لم يرده.

وقال الباقلانى: إنها القصد إلى المراد، أو إيثار المراد، أو اختيار الحادثات، أو هى المشيئة المجردة[2].

لكن الآمدى لم يرتض هذه التعريفات ورأى أنها تعريفات لفظية، وأن التعريف الثانى يشعر بسابقة التردد بين أمرين أحدهما آثر من الآخر، والإرادة

١- الجرجانى: التعريفات، والآية من سورة يس: ٨٢.

٢- التمهيد: ٢٨٠-٢٨٥ تحقيق مكارثى.

أعم من ذلك، فإنها قد تكون حيث لا تردد[1]. وما ذكره الآمدى هنا يتفق مع تعريف ابن رشد للارادة إذ يعرفها بأنها: «الاتجاه إلى أفضل وضع ممكن مباشرة وبلا سابق تردد كما هو الحال فى الشاهد[2]. وأشار إلى خطأ الأشاعرة فى تحديد هذه الصفة عندما اعتمدوا على طريقة التشبيه وحدها، فجعلوا الإرادة نوعا من الاختيار بين الضدين أو المتشابهين مما يوهم النقص فى هذه الصفة، ثم بيّن ابن رشد أن الإرادة الإلهية لاتشبه إرادة الإنسان فى شئ؛ بمعنى أننا إذا نسبنا هذه الصفة إلى الله تعالى وإلى الإنسان وجب ألا يغيب عن خاطرنا أن نسبتها فى كلتا الحالتين ليست واحدة؛ بل لابد من تنزيه إرادة الله تعالى عن التردد والنقص اللذين تنطوى عليهما إرادة الإنسان، وليس معنى أن إرادة الله لاتتردد بين أمرين أنها تشبه الضرورة التى تتسم بها الظواهر الطبيعية، فإن ضرورة الطبيعة عمياء، بينما إرادته تعالى غاية فى الحكمة والتدبير»[3].

أما من ناحية ثبوتها لله أو نفيها عنه: فقد اتهم المعتزلة والفلاسفة وكذلك ابن رشد بأنهم ينفون عن الله كونه مريدا[4].

والحق أنه لا المعتزلة ولا الفلاسفة ولا ابن رشد ينفون عن الله أنه مريد قادر، أما المعتزلة فكانوا فريقين:

أحدهما: ويضم الأكثرين منهم يرى أن الله تعالى متصف بالإرادة، ولكن

١- أبكار الأفكار ١/٦٥أ، نقلا عن، لمحات فى الفكر الكلامى لأستاذنا الدكتور حسن الشافعى ص٦٦.

٢- مناهج الأدلة ١٦٣، د/قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ١٢٣، ومقدمة مناهج الأدلة ٦١.

٣- د/قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ١٢٣.

٤- المقبلى: العلم الشامخ ١١٣، والرازى: الأربعين فى أصول الدين ص١٥٠ حيث قال «إن الفلاسفة قد قالوا بنفى كونه تعالى مريدا»، ود/قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ١٠٢.

هذه الصفة حادثة ليست قديمة بخلاف العلم والقدرة.

والفريق الثاني: لم ينكر لفظ الإرادة وإن فسرها تفسيرا آخر كقولهم: إنه غير مغلوب ولامستكره[١].

وذهب النظام والكعبى إلى أن إرادته تعالى لأفعاله خلقه لها، ولأفعال العباد أمره بها[٢]. وقد أرجع أبو الحسين البصرى الإرادة إلى العلم وسماها الداعية، فالداعية بالنسبة إلى أفعاله تدعوه إلى إيجادها، وبالنسبة إلى أفعال غيره معناها الحث عليها والترغيب فى فعلها[٣]، وإلى ذلك - أيضا - ذهب العلاف والجاحظ والخوارزمى[٤].

أما الفلاسفة فلم ينكروا أن الله مريد قادر، ولم يقولوا بأن الله موجب ولكنهم يذهبون إلى أن إرادته تعالى وقدرته لاتشبهان إرادتنا وقدرتنا، ويربطون بين القدرة والإرادة والعلم، فما قدرته وإرادته إلا علمه بأن هذا الكون قد وجد عنه على أحسن نظام ممكن دون مانع أو إكراه، يقول الفارابى: «وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد.. ووجود الأشياء عنه لاعن جهةقصد يشبه قصودنا ولايكون له قصد الأشياء، ولاصدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها...»[٥]. ويقول ابن رشد فى وضوح

١- انظر: القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف ١٦١، الأشعرى: الابانة ٤٦، الجوينى: الارشاد ٦٨ وما بعدها.

٢- الشهرستانى: الملل والنحل ٦٩/١،٨٢، د/النشار: نشأة الفكر ٥٦٦/١، وانظر: لمحات من الفكر الكلامى لأستاذنا الدكتور حسن الشافعى ٦٤-٦٥.

٣- الرازى: الأربعين ١٤٧، المحصل ١٢١، والايجى: المواقف ٨١/٨-٨٢.

٤- انظر:أستاذنا الدكتور أحمد صبحى:الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ص٧٠-٧١

٥- الفارابى: عيون المسائل ٥١.

أما أتباع الأشعرى فقد لجأوا إلى دليل آخر يثبتون به اختيار الله ومشيئته فقالوا: إذا ثبت أن لهذا العالم مبدعا، فإما أن يكون - هذا المبدع الفاعل - مختارا فى فعله أو موجبا، وإذا بطل الايجاب ثبت الاختيار، وكل الشواهد تدل على الاختيار، ذلك أن فعل الموجب لايتنوع، لأن تأثير العلة غير المختارة إنما يكون على وتيرة واحدة، لكننا نرى التغير فى العالم واقعا ملموسا، فلامناص عندئذ من القول بأن الله فاعل بالقصد والاختيار[1].

ولعل هذا الدليل من أقوى الأدلة إذ أنه يبنى على واقع مفهوم مشاهد وهو التغير المستمر فى العالم.

وبما يقرب من هذا الدليل القائم على ما فى العالم من اتساق وإبداع رغم تغيره وحصول الأضداد فيه، يدلل ابن البناء على أنه تعالى مريد مختار بحصول الضدين في الوجود بقدرته وإرادته «ولاشك أن ذلك بما للحق من القوة على ذلك، وقد صدر عنه الضدان والنقيضان»[2].

وإذا كنا نشاهد فى الموجودات ما يؤثر بضرورة وما يؤثر باختيار، فالفرق بينهما أن ما يؤثر بالضرورة لايؤثر فى الشئ وضده، بعكس قوة الاختيار التى لها القدرة على التأثير فى الشئ وضده، يقول ابن البناء: «ونجد فى الموجودات ما يؤثر بضرورة وما يؤثر باختيار، والضرورة قوة فى ذلك الشئ على الأثر خاصة دون ضده، كما أن الاختيار قوة فى ذلك الشئ الذى يختار على الأثر وضده»[3].

١- انظر فى هذا الدليل وغيره فى: الرازى: الخمسين فى أصول الدين، التفسير الكبير ٢٥/٧، المعالم فى أصول الدين ٣٩-٤٠، المحصل ١١٦، وراجع: الباقلانى: التمهيد ٤٧-٤٨، الجوينى: الارشاد ٢٨، والعقيدة النظامية ١٣-١٤، الايجى: المواقف ٤٩/٨-٥٢.

٢- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل٦ب.

٣- السابق ل٦ب- ٧أ.

ويقول: وإنما جزمنا بقوة الاختيار لحصول الضدين عنها، فحصول الضدين فى الوجود دليل قوة الاختيار، وقد وجد الضدان عن الحق، فله صفة الاختيار ضرورة **﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾**[1]*.

وفى كلام ابن البناء اشارة إلى «قاعدة الكمال» وأن الاختيار أكمل من الاضطرار، فإذا أثبتنا هذا الكمال للإنسان فالله سبحانه أولى به بناء على «قياس الأولى» الذى أخذ به كثير من مفكرى الإسلام «فقوة الاختيار أكمل من قوة الاضطرار بلاشك، وبذلك فضل الإنسان»[2]، ومع اثبات الاختيار للإنسان فإن ذلك لاينقص من قدرة الله لأنه قيوم، والمقتضى (أو القائم بذاته) لايقتضى وجود ما يضاده (القائم بغيره) لاستحالة ذلك «والمقتضى لايقتضى وجود مايضاده، لاستحالة ذلك، ولأنه آيل إلى اجتماع النفى والاثبات وهو محال، فالله مريدوذلك لضرورة اللزوم»[3].

وهكذا وكالتقابل بين عالمى الغيب والشهادة يشير ابن البناء إلى التقابل بين الملك والملكوت.

١- السابق ل٦ب.

٢- السابق ٧أ.

٣- نفسه.

*- سورة القصص: ٦٨.

٧- مسألة الرؤية:

آمن الصحابة بما ورد من نصوص شرعية (قرآنا وسنة) تفيد الرؤية، آمنوا بها كما وردت مع نفى التشبيه عنه سبحانه، ومن غير أن يخوضوا فى البحث عن كيفية هذه الرؤية، وسار على هذا التابعون لهم بإحسان ومن سار على نهجهم من أئمة أهل السنة والحديث، إلى أن وقع الخلاف بين بعض الفرق الإسلامية:

١ – فذهب المشبهة الذين قالوا بالجسمية والجهة إلى اثبات رؤيته تعالى بالأبصار فى الجنة[١]، وكذلك من أثبتوا الجهة وأنكروا الجسمية أو توقفوا فيه من طوائف المحدثين وأهل السنة القائلين بالجهة[٢] وكذا الحنابلة[٣] والسالمية[٤] وغيرهم، متبعين في ذلك ظواهر النصوص الشرعية الخاصة برؤية الله تعالى. وهؤلاء جميعا لايجدون صعوبة فى اثبات الرؤية لاعترافهم بالجسمية أو بالجهة[٥].

٢ – أما المعتزلة فقد اتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار وأوّلوا الآيات التى دلّت على ذلك مثل قوله تعالى: **﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾**[٦]، فقالوا: إن كلمة «ناظرة» تعنى الانتظار، وليس نظر الرؤية[٧]

١– سعد الدين التفتازانى: شرح المقاصد ١١١/٢.

٢– أبو العز الحنفى: شرح العقيد الطحاوية ١٥٣، تحقيق أحمد شاكر.

٣– ابن قدامة الحنبلى: لمعة الاعتقاد ص٢٠.

٤– ابن تيمية: بغية المرتاد ص١١٥.

٥– أستاذنا الدكتور حسن الشافعى: لمحات من الفكر الكلامى ١٨٨.

٦– سورة القيامة: ٢٢-٢٣..

٧– الأشعرى: الإبانة ص٣٥-٣٧، تحقيق د/فوقية حسين.

وقال أبو على الجبائى: إن كلمة «إلى» فى هذه الآية نفسها ليست حرف جر، بل اسم معناه (نعمة) فهو مأخوذ من (الآلاء) فيكون المعنى: إن الوجوه منتظرة نعم ربها[١].

والذى دعا المعتزلة إلى نفى الرؤية: أنهم قاسوا الغائب على الشاهد، إذ الرؤية بالبصر فى الشاهد تتطلب شروطا منها: أن يكون المرئى فى مكان، وأن يكون فى جهة مقابلة للرائى، وأن تكون المسافة بين الرائى والمرئى مناسبة، وأن يتصل شعاع من العين إلى المرئى، وذلك كله محال فى حقه تعالى، لأن هذه الشروط إنما تصدق بالنسبة إلى الأجسام، والله سبحانه ليس بجسم[٢]. وهذا هو ما عبر عنه تعالى - فيما رأوا - بقوله: ﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[٣]، وقوله: ﴿ولما جاءموسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى﴾[٤]، ولو كانت الرؤية ممكنة لما نفاها على وجه التأبيد بقوله«لن ترانى».

أما الأحاديث التى تدل على إمكان الرؤية مثل قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون فى رؤيته»[٥]، فلم يأخذوا بها بحجة أنها أحاديث آحاد، وأحاديث الآحاد لايؤخذ بها فى مسائل العقيدة[٦].

١- السابق، ابن حزم: الفصل جـ ٣/٣.

٢- الشهرستانى: الملل والنحل ٥٨/١، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، والتفتازانى: شرح المقاصد ١١١/٢.

٣- سورة الأنعام: ١٠٣.

٤- سورة الأعراف: ١٤٣.

٥- الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه (كتاب المواقيت، باب ١٦، ٢٦، كتاب التوحيد، باب٢٤)، مسلم (كتاب الإيمان حـ رقم٣٠٢)، أبو داود(كتاب السنة، باب١٩)، ابن ماجة فى سننه (المقدمة، باب ١٣).

٦- القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٣٣، وما بعدها، المغنى ١٣٧/٤، وما بعدها.

ولكن إذا كانوا (أى المعتزلة) اتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار، فإنهم اختلفوا فى إمكان الرؤية القلبية، ويريدون بها زيادة علم يفيضه الله على قلوب المقربين، فقال أبو الهذيل العلاف وأكثر المعتزلة: إننا نرى الله بقلوبنا، وأنكر ذلك هشام الفوطى، وعباد بن سليمان[١]، وإن كان الأول هو قول أكثر المعتزلة فيما يذكر القاضى عبدالجبار[٢]. وقد وافق ابن رشد المعتزلة فى قولهم إن الرؤية الصحيحة هى زيادة علم يخص الله به من رضى عنهم[٣].

وهذا النوع من الرؤية القلبية أو(المعرفة الضرورية) بالله سبحانه فى الآخرة يتفق مع ماذكره ابن سينا من أنها رؤية خاصة أو نوع من (الشهود) أى الرؤية التى لاتشبيه فيها ولاتكييف، أو هى ضرب من الكشف أو الإدراك يجعله الله فى عضو البصر الذى يكون بعد البعث[٤]. ويقترب منه ما ذكره ابن البناء كما سنرى، ويبدو أن الفارابى قد سبق كلا من ابن سينا وابن البناء فى هذا المعنى كما يقول ابن تيمية[٥].

٣- وذهب الأشاعرة والماتريدية إلى أن الله سبحانه سيراه المؤمنون يوم القيامة، وذلك للآيات والأحاديث المصرحة بالرؤية، وحاولوا تدعيم مذهبهم بأدلة عقلية أيضا.

١- الأشعرى: مقالات الإسلاميين ١٢٨/١.

٢- انظر: شرح الأصول الخمسة ٢٧١، ٢٧٢، وأستاذنا الدكتور أحمد صبحى: فى علم الكلام ص١٣٤.

٣- مناهج الأدلة ص١١٠-١١١، انظر: د/قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٩٠، الفيلسوف المفترى عليه ١٢٧-١٢٨.

٤- ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة ص٢٩، ٧٠.

٥- منهاج السنة النبوية جـ ٩٧/٣.

أما الأدلة السمعية: فقوله تعالى: **﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾**[١]. وقد نفوا أن يكون النظر المقصود فى الآية أى معنى آخر غير الرؤية، ونفوا على الخصوص معنى الانتظار، وهو ما قال به المعتزلة، وكذلك نفوا أن يكون مراد الآية: إلى نعم ربها وثوابه منتظرة.

واضطر الأشعرى إلى تأويل أو تخصيص آيات أخرى ليؤكد الرؤية، كقوله تعالى: **﴿لاتدركه الأبصار..﴾**[٢]، فقد خصص ذلك بالدنيا دون الآخرة، وهنا نجد الأشعرى قد تخلى عن قضيته الرئيسية: «أن يكون كلام الله على ظاهره لايخرجه من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة حين خصص مراد الآية بالدنيا دون الآخرة دون دليل أو قرينة»[٣].

وتأول الأشعرى الآية التى سأل فيها موسى ربه **﴿رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى﴾**[٤]، فقال: إن العجز من الرائى وليست الاستحالة من قبل المرئى وإلا لقال سبحانه: لا أُرى، وأن ورود النفى بصيغة «لن» يفيد مجرد النفى دون الاستحالة، ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبى، لكن هذه ليست حجة قوية فقد سأل موسى ربه الرؤية فى الدنيا وهى مستحيلة[٥].

كذلك لجأ الأشعرى إلى الآية الكريمة **﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾**[٦] فالزيادة هنا هى النظر إلى وجهه الكريم كما فسرها رسول الله ﷺ[٧]،

١- سورة القيامة: ٢٣/٢٢.

٢- سورة الأنعام: ١٠٣.

٣- أستاذنا الدكتور أحمد صبحى: فى علم الكلام ٤٧٢.

٤- سورة الأعراف: ١٤٣.

٥- السابق: ٤٧٢.

٦- سورة يونس: ٣٦.

٧- ابن أبى العز: شرح العقيدة الطحاوية ص١٥٥.

وجمع من الصحابة وعلى رأسهم أبو بكر رضى الله عنه[١] . وليس هذا تأويلا من جانب الأشعرى كما يرى البعض[٢] .

واحتج الأشعرى - متابعا إمامه الشافعى[٣] - بالآية **﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾**[٤] ، على إمكان الرؤية، وهذا إلزام لاتقتضيه الآية إذ هم محجوبون عن رحمته[٥] .

وأيد ذلك أحاديث الرؤية، والأحاديث الدالة على الرؤية متواترة رواها أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن[٦] .

أما أدلته العقلية فأهمها: كل موجوديصح أن يرى، والله موجود، فرؤيته إذا جائزة، ثم إنه ليس هناك ما يمنع عقلا من رؤية الله يوم القيامة[٧] . ولكن قد يرد اعتراض على الأشعرى خاصة فى أخذه بهذا الدليل بأن القول باشتراك الوجود ينافى مذهبه فى أن وجودكل شئ عينه[٨] .

٤- وعن تناول ابن البناء لمسألة الرؤية: فقد استخدم فى اثبات رؤيته تعالى منهجا فريدا لم يسلك فيه طريقة المتكلمين من ايراد الأدلة النقلية المثبتة لها، ثم

١- السابق.

٢- انظر: د/قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٨٣.

٣- انظر: شرح العقيدة الطحاوية ١٥٦ .

٤- سورة المطففين: ١٥ .

٥- فى علم الكلام ٤٧٢ .

٦- انظر: شرح الطحاوية ١٥٩

٧- الإبانة ص ٥١-٥٢ .

٨- انظر: شرح الدوانى على العقائد العضدية (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) ٥٣٨-٥٤٠

الأدلة العقلية التى تجوز ذلك، وإنما سلك مسلكا عقليا قريبا إلى الفطرة، فقد ولدنا لا نعلم شيئا، وصرنا الآن نعلم الأمور الظاهرة فى عالمنا (عالم الشهادة) دون الأمور الغيبية، التى سوف ندرك الكثير منها فى النشأة الثانية، ومن هذه الأمور رؤيته تعالى فى الجنة، فنراه سبحانه من حيث رؤيته تعالى لنا، حين يتكيف البصر بنوره، وتصبح لديه القدرة على هذه الرؤية، يقول ابن البناء: نحن انتقلنا من لا إدراك إلى إدراك الظاهر دون الأرواح الباطنة، وننقل من هذا الادراك إلى إدراك الأرواح الباطنة ظاهرا كما ندرك الآن الظاهر، وهى النشأة الثانية، فنرى ربنا من حيث يدرك الأبصار، فيتكيف البصر بنوره، وليس للأبصار انفعال، إنما هو تمييز...»[1]. وهذا يتفق - إلى حد كبير - مع ما ذكره ابن سينا فى تعبيره عن الرؤية بأنها «ضرب من الكشف أو الإدراك يجعله الله فى عضو البصر».

١- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة ١٠أ-١٠ب.

يؤدى إلى القول بقدم الأجسام، ويرى البغدادى أن هذا الالزام المتوجه على الخياط يتوجه مثله على الجبائى وابنه فى قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت فى حال العدم أعراضا وجواهر، وهذا ما ينطوى عليه القول بقدم العالم[١]. ويرى مثل ذلك الاسفرايينى بل زاد أن هذا تصريح منهم بالقول بقدم العالم[٢].

وحاول الشهرستانى تلمس التأثيرات الخارجية لما ذهبت إليه المعتزلة فقال: «إن المعتزلة قد تأثروا فى هذا القول بأرسطو، فقد كان المعلم الأول يقول: إن كل حادث عن عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة، وإمكان الوجود ليس عدما محضا بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم، ولن يتصور ذلك إلا فى مادة، فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقدما زمانيا ليس قبلها عدم، فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا إن المعدوم شئ وعرفوا الشئ بأنه الممكن الوجود»[٣].

وترتب على هذه النصوص الغامضة الموهمة تفاوت اجتهادات الباحثين المحدثين فيها قربا أو بعدا عن الحقيقة[٤].

ولتناول مشكلة «شيئية المعدوم» يجب أولا تحديد معنى الشئ، والمعلوم والمعدوم.

«فالشئ فى اللغة اسم لما يصح أن يعلم أو يحكم عليه أو به موجودا كان

١- البغدادى: الفرق بين الفرق ١٦٤-١٦٥، انظر: فى علم الكلام لأستاذنا الدكتور أحمد صبحى ص٣٠٠.

٢- التبصير فى الدين ص٦٠.

٣- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ص٣٣.

٤- انظر ما ذهب إليه كل من: مكدونالد، وزهدى جارالله، والبير نصرى نادر، الدكتور يحيى هويدى وغيرهم، وتفنيد أستاذنا الدكتور أحمدمحمود صبحى لأقوالهم ومآخذه عليها، ومنهجه فى بحث المسألة لدى المعتزلة فى كتابه القيم: فى علم الكلام ص٢٩٨ وما بعدها.

أو معدوما، محالا كان أو ممكنا كذا قال الزمخشرى، وأما المتكلمون فقد اختلفوا فيه فقال الأشاعرة: الشئ هو الموجود، فكل شئ عندهم موجود، كما أن كل موجود شئ بالاتفاق أعنى أنهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين أو مختلفين فى المفهوم، ولذا قالوا: الشئ الموجود أى الكائن فى الأعيان»[١]. وذلك خلافا للمعتزلة كما سنرى.

فاستعمال لفظ الشئ فى مدلوله اللغوى هو إثبات لأمر، وعلى هذا فالمعدوم منتف ليس بشئ.

أما المعلوم فيتعلق بالموجود والمعدوم.

والمعدوم ينقسم إلى خمسة أنواع:

١- معلوم معدوم لم يوجد قط، ولايصح أن يوجد، وهو المحال الممتنع الذى ليس بشئ، وذلك مثل اجتماع النقيضين، وما جرى مجرى ذلك مما لم يوجد قط ولا يوجد أبدا.

٢- معدوم لم يوجد قط، ولايوجد أبدا، ولكنه يصح ويمكن أن يوجد، وذلك مثل رد أهل المعاد إلى الدنيا، وخلق مثل العالم، وأمثال ذلك مما أخبر الله تعالى أنه لايفعله وإن كان مما يصح فعله له.

٣- معلوم معدوم فى وقتنا هذا، ولكن سيوجد فيما بعد، كقيام الساعة، والجزاء من ثواب وعقاب وغير ذلك مما أخبر الله أنه سيفعله.

٤- معلوم آخر هو معدوم فى وقتنا هذا، ولكن كان موجودا فى الماضى،

١- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون باب الشين فصل الألف.

وذلك كأفعالنا الماضية.

٥- معلوم معدوم، وهو ممكن أن يكون وممكن أن لايكون، ولكن لاندرى هل يكون أم لايكون، وذلك مثل ما يقدر الله عليه مما لانعلم أيفعله أم لايفعله[1].

وهذه الأنواع كلها لاتسمي شيئا، لأنها ليست موجودة، ولكنها معلومة لأن العلم يتعلق بانتفائها، ولذلك قال الشهرستانى: من حدّ الشئ بأنه الموجود فقد أخطأ... ومن حدّه بأنه ما يصح أن يعلم ويخبر فقد أخطأ. وهذا مااتفق عليه الأشاعرة من عدم الفرق بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين، وذلك بخلاف المعتزلة فإنهم اعتبروا المعدوم شيئا، وذاتا وعينا، وأثبتوا له خصائص الوجود، مثل قيام العرض بالجوهر، فالوجود والثبوت لايترادفان على معنى واحد، والثبوت - عندهم - أعم من الوجود[2].

والذى دعا المعتزلة إلى هذا القول هو أنهم جعلوا الشئ مساويا للمعلوم فى الصدق، فكما أن المعلوم يشمل الموجود والمعدوم فكذلك لفظ الشئ[3]. يقول الجبائى: «لفظ «شئ» سمة لكل معلوم، ولكل ما أمكن ذكره، والإخبار عنه[4]، وبهذه التسوية بين الشئ والمعلوم ألزمهم خصومهم القول بأن المستحيل شئ لأنه معلوم[5]. مع أن المعتزلة لايقولون بشيئية المستحيل، لأن المستحيل لاثبوت له فى نفسه، وهم يطلقون الشئ على المعلومات الثابتة الممكنة، إذ

١- الباقلانى: التمهيد ٤٠.

٢- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ١٥٢، ت الفرد جيوم.

٣- الايجى: المواقف ٦٣/٢، وما بعدها.

٤- الأشعرى: مقالات الاسلاميين ١٨٠/٢.

٥- الإيجى: المواقف ٣١١/١.

الثبوت عندهم أعم من الوجود العينى ولا يترادفان على معنى واحد، فالثبوت يوصف به الموجود والمعدوم بخلاف الوجود فإنه وصف للموجود فقط[1].

وهذا المعنى هو ما يعبر عنه فى الدراسات المنطقية بالآتى:

هل الحمل أو الاسناد يفيد الوجد العينى للموضوع؟

هل الرابطة المنطقية تتضمن الوجود أو أن وظيفتها مجرد الربط أو الإسناد؟

لقد ذهب الواقعيون إلى المعنى الأول بينما ذهب العقليون إلى المعنى الثانى ومعروف نزعة الأشاعرة الواقعية، ونزعة المعتزلة العقلية[2].

إذ العلم عند المعتزلة - أو بالأحرى الإسناد أو الاثبات - يتعلق بما فى الأذهان وما فى الأعيان، بينما هو عند الأشاعرة يتعلق بما فى الأعيان.

إنه عند المعتزلة - كعقليين - يتعلق بالوجود والفكر، بينما لايتعلق عند الأشاعرة إلا بما هو بالوجود.

وهكذا تفاوتت مواقف المتكلمين بصدد «الشيئية» وفقا لمواقفهم المعرفية «الابستمولوجية» من حسية وواقعية وعقلية[3].

أما عن موقف كل من المعتزلة والأشاعرة من «المعدوم»: فالمعتزلة - كما

١- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ص٣٠٥.

٢- أستاذنا الدكتور أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص٣٠٥.

٣- السابق. ٣٠٨.

عرفنا – قد جعلوا الثبوت أعم من الوجود، أى أنه يمكن الإخبار أو الاسناد لموضوع هو فى الحال «معدوم». أما الأشاعرة فقد جعلوا الشئ – كما ذكرنا– مرادفا للوجود، ومن ثم فإن «المعدوم» عندهم يعنى «اللاموجود».

وقد بين الايجى أن المعدوم لدى المعتزلة ليس مجرد سلب الوجود بل هو أشمل وأعم من «اللاموجود» بقوله: «والحق فيه – أى فى الخلاف حول شيئية المعدوم– إنه فرع عن الخلاف فى الوجود الذهنى» ثم يشير إلى مفهوم الوجود الذهنى لدى المعتزلة بقوله: «ومنها قولهم: إنا نتصور ما لاوجود له فى الخارج: كالممتنع– واجتماع النقيضين – والعدم الكامل للوجود المطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية»[1]. فالتصورات الذهنية – وإن كانت معدومة – يمكن أن يحكم عليها أو يخبر عنها. والمعدوم لدى الأشاعرة مرادف للعدم الكامل للوجود المطلق بينما لدى المعتزلة هناك الممتنع واجتماع النقيضين.

ولما كان العلم لدى المعتزلة يتعلق بما هو ذهنى وعينى معا، فقد أثبتوا للمعلوم الذهنى – أو ما سماه الأشاعرة معدوما – خصوصا وعموما؛ فقالوا: من المعدوم ما هو واجب كالمستحيل – وهو ما قصره الأشاعرة على المعدوم – ومنه ما هو جائز كالممكن، والمعدوم الممكن مثل يوم القيامة يمكن أن يثبت له أحكام مع أنه فى الحال معدوم، ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين، ومنه مايستحيل لغيره كخلاف المعلوم[2].

وهذه التقسيمات التى أثبتها الشهرستانى للمعدوم عند المعتزلة، يثبتها الإيجى صراحة للموجود الذهنى، مما يدل على أن ما سماه الأشاعرة معدوما

١- الايجى: المواقف ٦٧/٢ ل ص٥٦، وما بعدها، فى علم الكلام ص٣٠٩.

٢- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ١٥٢، وانظر: فى علم الكلام لأستاذنا الدكتور أحمد صبحى ص٣٠٩.

يقصد به المعتزلة التصورات الذهنية، كما يضع مشكلة «شيئية المعدوم» فى وضعها الصحيح كمشكلة فلسفية حين يقول إن «الماهية عند المعتزلة غير الوجود» بل إنها سابق على الوجود. بيد أن المعتزلة لم يستخدموا لفظ الماهية، وإنما أشاروا إليها على أنها حقائق أو صفات ذاتية، فالمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وحقائق، فما هو ذهنى سابق فى التصور على ما هو عينى، والكليات بما تنطوى عليه من أجناس وأنواع سابقة على أفرادها من حيث العلم بها. أما الأشاعرة فيذهبون إلى أن الأجناس والأنواع والكليات ليست إلا ألفاظا مجردة[1]، وأن الصور العقلية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات فيها مشاركات ومباينات، وقد عارض المعتزلة هذا الاتجاه الاسمى التجريبى[2].

وترتبط المشكلة (شيئية المعدوم) بفكرة الأحوال لدى أبى هاشم، فالأحوال هى صفات الأجناس والأنواع، وهى عنده لاموجودة ولامعدومة، بمعنى أنها ليست موجودة فى الأعيان ولكنها ليست معدومة عدما مطلقا طالما أنها متصورة فى الأذهان مقدرة فى العقول[3].

ولقد هوجم المعتزلة بشدة من قبل خصومهم فى قولهم بأن المعدوم شئ وألزموهم القول بقدم العالم، يقول البغدادى: «قال المسلمون: خلق الله عز وجل الشئ من لاشئ، وقالت المعتزلة: إنه خلق الشئ من شئ، فأضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدى إليه، ثم يعلق على ذلك بقوله: كأنهم أضمروا قدم العالم، ولم يجسروا على اظهاره، فقالوا بما يؤدى إليه»[4].

١- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ص١٥٦.

٢- فى علم الكلام: لأستاذنا الدكتور أحمد صبحى ص٣١٠.

٣- السابق ٣١١.

٤- أصول الدين ص٧١، ط/استانبول سنة ١٩٢٨.

وكذلك ذكر الاسفراييني أن قولهم بأن المعدوم شئ، تصريح منهم بقدم العالم[1].

ومع أن الشهرستاني كان أكثر اعتدالا من سابقيه في حكمه على المعتزلة إلا أنه ذكر أنهم سمعوا كلاما من الفلاسفة، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم»[2].

وخلافا لهذه المواقف المناوئة اقترب الجويني - كما اقترب الباقلاني من قبله - من موقف المعتزلة فسلم بأن المعدوم معلوم ولكنه أبى أن يصفه بأنه شئ[3].

أما ابن البناء فقد تعرض لمسألة شيئية المعدوم في ثنايا تناوله لمسألة قدم العالم مميزا - في أكثر من موضع - بين الوجود الذهني والوجود العيني، وأنه «ليس كل معلوم يجب وجوده»[4]. ثم بين أن هذا هو «وجه الغلط في أن العالم قديم، إذ ليس هو الوجود في الأعيان خارج النفس.. وإذا لم يكن هو، فهو في علم الله، وهو بالنسبة إلينا عدم بلاشك»[5].

وتابع (أي ابن البناء) الأشاعرة - وربما ساعده على ذلك شيوع المذهب الأشعري في المغرب في عصره - في هجومهم على المعتزلة وإن لم يتهمهم

١- التبصير في الدين ٤٧، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري ط/أولى سنة١٩٤٠.

٢- الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام ص١٥٩.

٣- الجويني: الارشاد إلى قواطع الأدلة ص١٣٤.

٤- مراسم طريقة في فهم الحقيق ل٩ب.

٥- السابق ل٩ب.

بالقول بقدم الأشياء وبالتالى قدم العالم، وبيّن أن خطأهم فى أنهم جعلوا الأشياء حقائق خارج النفس يعرض لها الوجود والعدم، حيث يقول بعد كلامه السابق: «وكذلك غلط المعتزلة حيث جعلوا الأشياء حقائق خارج النفس يعرض لها الوجود والعدم، إذ ليس لها حقيقة إلا فى علم الله، وهى ليست بشئ إذ لايدركها فى علم الله إلا الله، ولاندرى نحن كيف يدركها الله، لأنا لسنا هو، وهو يعلمنا ويعلم علمنا وما نجد»[1].

ونلمح فى كلام ابن البناء منحى صوفيا متأثرا فيه بما ذهب إليه الصوفية الذين يرون أن العلم الإلهى القديم بوجود العالم فيما بعد يعتبر وجودا، فالعالم لم يستفد ببروزه إلى عالم الشهادة حالة لم يكن عليها، وإنما استفادعلما بنفسه لم يكن عنده، ذلك أن الأمور كلها لما كانت لم تزل معلومة للحق تعالى فى مراتبها بتعداد صورها فلابد من فارق يفرق بين علمها بنفسها، وعلم الحق تعالى بها وهو أن الحق يدرك جميع الممكنات فى حالة عدمها ووجودها، وتنوعات الأحوال عليها، والممكنات لاتدرك نفسها، ولاوجودها ولاتنوعات الأحوال عليها، وعلى هذا فالعالم قديم فى العلم الإلهى حادث فى الظهور ومن قال إنه حادث من الوجهين أخطأ، أو قديم من الوجهين أخطأ[2].

نستخلص مما سبق أنه ليس هناك علاقة بين مشكلة «شيئية المعدوم» ومبحث «الوجود»، بل إنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لاصلة لها على أى نحو من الأنحاء بقدم العالم، يقول الشهرستانى - مع أنه من الأشاعرة المنكرين لشيئية المعدوم-: إن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها

١- السابق ل٩ب.

٢- الشعرانى: اليواقيت والجواهر ٧٩/١، وانظر: د/أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ٢٠١-٢٠٢.

لاتستدعى كونها موجودة متحققة... وأن ما لها بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها فى الذهن من المقومات الذاتية التى تتحقق ذواتها بها لاتتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن أن تعرف، فإن أسباب الوجود غير، وأسباب الماهية غير، أما ما يلزم أن يكون موجودا متحققا ومن ثم يتعلق بالفاعل فهى إدراكات الحواس: ذوات الأشياء بأعيانها[1].

ويبدو أن تفرقة ابن البناء بين التصورات العقلية أو الوجود فى الأذهان والوجودفى الأعيان، لم تكن كاملة حين جزم بغلط المعتزلة فى قولهم بشيئية المعدوم.

١- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ص١٦٣

٩- علاقة الأسماء الحسنى بالعالم

عنى القرآن الكريم بتوجيه نظر الإنسان إلى التفكير فى خلق العالم وما فيه من مخلوقات، ذلك أن من يتأمل العالم وينظر فيه يعرف أنه موجود بعد العدم، وأن له موجدا، لأن كل فعل لابد له من فاعل، وكل مصنوع لابد له من صانع، وأن العقول والفطر السليمة تشهد بأن للعالم رباً خالقا له، حكيما إذ أنه ليس من المعقول أن يكون وجود مثل هذه الصنعة المحكمة بطريق الاتفاق والصدفة. كما يحث القرآن الكريم الإنسان على السير فى طريق العلم حتى نهايته، إن جاز أن له نهاية، ذلك أن فكرتنا عن حقيقة الخلق لاتصبح كاملة إلا إذا وقفنا على آثار صنعة الله فى كل جزء من أجزاء الكون، ولاشك أن التأمل فى إبداع العالم ودقة صنعه وإتقان إبداعه وتمام رعايته وكمال العناية به يؤدى بالإنسان إلى نتيجة يقينية هو وجود مبدع حكيم قادر عليم، يقول ابن البناء: «العالم من جهة وجوده العينى دال على الأسماء الحسنى، وهو كائن عنها، فدلالته عليها مرورية كدلالة الدخان على النار، ولزومه عنها ممكن، كلزوم الدخان عن النار، فأسماء الحق علّة الوجود فى الأعيان، والوجود فى الأعيان علة التصديق بها»[1].

وقول ابن البناء: «العالم كائن عنها» (أى عن الأسماء الحسنى) يوضحه ابن القيم بقوله – الذى تأثر فيه بآراء أبى الحكم بن برجان فى مسألة الاعتبار بكل اسم من أسمائه تعالى–[2]: «إن الوجود يتعلق خلقا وأمرا بالأسماء

١ – مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ١٠ب.

٢ – انظر: مسألة الاعتبار فى دراستنا لآراء ابن برجان، وكذلك مسألة الاعتبار فى كل اسم من أسمائه الحسنى سبحانه فى رسالتنا للماجستير بعنوان مخطوط «شرح أسماء الله الحسنى» لأبى الحكم بن برّجان مخطوط بكلية دار العلوم.

الحسنى والصفات العلى، ويرتبط بها، وإن كان العالم - بما فيه - من بعض آثارها ومقتضياتها، وكل اسم من أسمائه سبحانه له صفة خاصة، وكل صفة لها مقتضٍ وفعل: إما لازم وإما متعد، ولذلك الفعل تعلق بمفعول هو من لوازمه، وهذا في خلقه وأمره، وثوابه وعقابه، وكل ذلك آثار الأسماء الحسنى وموجباتها»[١] فليتأمل العبد المؤمن سريان آثار أسمائه تعالى وصفاته في العالم وفي الأمر، وليستقرئ آثار أسمائه في الموجودات. «فأسماء الحق علّة الوجود في الأعيان»[٢] الوجود المادى والمعنوى فهو رب كل شئ وخالقه، والقادر عليه، لايخرج شئ عن ربوبيته، وكل من في السموات والأرض عبد له في قبضته، وتحت قهره، هذا في الوجود المادى.

أما في الوجود المعنوى. فنأخذ رحمته تعالى مثالا لذلك: فرحمته تعالى هي التعلق والسبب الذى بينه وبين عباده، فالتأليه والعبودية منهم له والربوبية منه لهم، والرحمة سبب واصل بينه وبين عباده، بها أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبها هداهم، وبها رزقهم وعافاهم وأنعم عليهم، فبينهم وبينه سبب العبودية، وبينه وبينهم سبب الرحمة[٣].

«والوجود في الأعيان علة التصديق بها»(أى بأسمائه تعالى) وذلك عن طريق استقراء آثار أسمائه تعالى في الموجودات.

١- ابن القيم: مدارج السالكين جـ ٤١٧/١، وما بعدها.

٢- مراسم طريقة في فهم الحقيقة ١٠ب.

٣- انظر: في هذه المعانى ما ذكره ابن برّجان في اسمهُ تعالى: «الرحمن» في كتاب: «شرح أسماء الله الحسنى» بتحقيقنا ضمن رسالتنا للماجستير بدار العلوم، وكذلك ابن القيم: مدارج السالكين ٣٥/١.

١٠- حول خاتمة الكتاب:

وفى خاتمة الكتاب يرى ابن البناء أنه لو أدرك الإنسان حقيقة علاقته المعرفية بربه، لم تكن هناك حاجة إلى الخوض فى كثير من المسائل الشائكة حول الوجود وواجب الوجود، والعالم وهل هو قديم أو محدث؟ إلى غير ذلك من المشكلات، وعلاقة الإنسان بربه هى علاقة معرفية بداية ونهاية بين الرب والمربوبين، تعبر عنها الآية الكريمة **﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾**[1]. بل إن معرفته سبحانه أثبت وأقوى من كل برهان وقياس «إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده، وحاجته معلقة به سبحانه وتعالى، بل كل ما يخطر بقلب العبد ويريده فهو ملزوم له، وخواطر العباد وإرادتهم لانهاية لها، وانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم لاينحصر، بل إقرار القلوب به قد لايحتاج إلى وسط وطريق، بل إن القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة عل الإقرار بغيره من الموجودات»[2]. وما على الإنسان إلا أن ينظر داخل نفسه كموجود فضله الله بالعقل عن باقى موجودات هذا العالم، فالعلم بالموجودات يستلزم العلم بالموجد، يصور ذلك ابن البناء فى دقة وإيجاز بقوله فى خاتمة الكتاب «خل عنك بالفهم اعتبار القيود والتصور والوجود الذهنى والعينى وغير ذلك، وعد إلى ما تجد فى نفسك من أمر الحق فى نفس الأمر، تجدك به معك لاأنت معه، هو أقرب إليك من نفسك، فخل عنك أنت، يبقى هو معك أينما كنت فى نفس الأمر فتصير على الفطرة، على بصيرة، وعلى الفطرة كنت قبل الاعتبار والتأمل **﴿فطرت الله**

---

١ – سورة الأعراف: ١٧٢.

٢ – ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٣٨/٨.

التى فطر الناس عليها ﴾[١].

وابن البناء فى هذا يرى – مشاركا أكثر مفكرى الإسلام – أن معرفة الله مركوزة فى النفس الإنسانية. ولعله يرى كذلك أن هذه النفس كانت موجودة فى عالم آخر قبل وجودها فى هذا العالم، وأن الله تعالى أشهدها فى ذلك العالم على ربوبيته بقوله:**﴿ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾**، فالله سبحانه استشهد الإنسان وألهمه الإقرار بربوبيته، فشهد بذلك، كما شهد بالوحدانية له تعالى حيث إن الشهادة بالوحدانية متضمنة للشهادة له بالربوبية، وأخذ الله عليه العهدبذلك، وذلك كله فى عالم آخر غير هذا العالم هو عالم الذر، يشير إلى ذلك ابن البناء بقوله**«فقد عدت من حيث ابتدأت»**[٢]. وابن البناء ليس بدعا فى ذلك، فقد ذهب إلى مثل هذا كثير من الصوفية وغيرهم قبله[٣].

فإذا ما عاد الإنسان إلى الفطرة، فقدأسلم وجهه لله إسلاما كاملا **«فأسلم إليه نفسك على الرضا»**[٤]. وهذا الاستسلام المطلق لله هو الاسترسال مع الله على ما يرضيه، وهذا الاسترسال مع الله على ما يحب هو الإسلام، وهو الدين، لادين غيره، قال تعالى: **﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾**[٥]. وقال: **﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾**[٦]. فأسلم إليه نفسك على الرضا، ومن رضى بالله فقد ذاق طعم الإيمان، ومن لم يتحقق بالرضا لم يذق حلاوة الإيمان، ويكون

١- سورة الروم: ٣٠.

٢- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

٣- راجع فى ذلك: د/محمد كمال جعفر: من التراث الصوفى ص٢٠٨، وما بعدها، وكذلك كتابه: التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص١٨٧، وما بعدها.

٤- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

٥- سورة آل عمران: ١٩.

٦- سورة آل عمران: ٨٥.

إيمانه صورة لاروح فيها، وظاهرا لاباطن له، ومن رضى بالله ربا، واستسلم له، وألقى قياده إليه، وجد عندئذ لذاذة العيش وراحة التفويض، وكان له الرضا من الله مصداقاً لقوله تعالى: ﴿رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾[١].

ولايتحقق الرضا بالله واسلام الوجه إليه عند ابن البناء إلا بالإحسان فى العمل «فأسلم إليه نفسك على الرضا، وعلى الإحسان فى العمل لاكيف اتفق»[٢]. وأول صور الإحسان فى العمل توفر الإخلاص فيه، إذ «الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها»[٣]، وكذلك يجب أن يكون العمل موافقا لأمر الله، ولما يحبه ويرضاه، وفى هذا قال الفضيل بن عياض: «العمل الحسن هو أخلصه وأصوبه، قالوا: يا أبا على ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصا ولم يكن صوابا: لم يقبل، وإذا كان صوابا، ولم يكن خالصا: لم يقبل، حتى يكون خالصا صوابا، والخالص: ما كان لله. والصواب: ما كان على السنة»[٤]. ويتأيد هذا بما استشهد به ابن البناء من قوله تعالى: **﴿ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور﴾**[٥].

أما عبارته «فخل عنك أنت يبقى هو معك فى نفس الأمر»[٦]. فإنه يشير فيها إلى ذلك النوع من الفناء المكتسب بالتدريب الروحى والمرانِ المنظم، وذلك ما يمكن أن نسميه «فناء أخلاقى» وهو الاقتلاع المنظم لكل الصفات السيئة

١- سورة المائدة: ١١٩، سورة المجادلة: ٢٢، سورة البينة: ٨.

٢- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

٣- ابن عباد الرندى: غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ١٣/١.

٤- ابن القيم: مدارج السالكين ٨٣/١.

٥- سورة لقمان: ٢٢.

٦- ابن البناء:مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

والتبنى التدريجى لكل الصفات الحسنة[١]، وهو ما عبر عنه الشريف الجرجانى فى تعريفه للفناء بأنه: «بقاء الصفات الحميدة»[٢]. وذلك بفناء الصفات السيئة والميول الذميمة التى مصدرها النفس الأمارة بالسوء، وهذا ما دعا بعض الصوفية إلى القول: «إنه ليس هناك أحب إلى الله من ترك النفس» وقال آخر: «من الخير الأسمى أن يبعدك الله عنك، وأن يدنيك إليه»[٣].

ثم يقول ابن البناء «وانهض فى عملك بين الخوف والرجاء، فهما جناحا طائرك»[٤]، وتوضح هذه العبارة أن الخوف والرجاء مقامان من مقامات السلوك، وليسا من أحواله كما هو الشأن عند بعض الصوفية[٥]. وذلك لاعتباره أن الخوف والرجاء أمران مكتسبان، وما هو مكتسب لايكون حالا. «إذ الأحوال: مواهب، والمقامات: مكاسب. والأحوال تأتى من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود»[٦].

وخص ابن البناء مقامى الخوف والرجاء بالذكر نظرا لأهميتهما فى سلوك الطريق، «فما فارق الخوف قلبا إلا خرب» كما ذكر أبو سليمان الدارانى. «وإذا سكن الخوف القلوب أحرق مواضع الشهوات منها، وطرد الدنيا عنها» فيما ورد عن إبراهيم بن سفيان، وقال ذو النون المصرى: «الناس على

١- انظر فى أنواع الفناء: د/محمد كمال جعفر: التصوف ص٢٢٠، وما بعدها، ابن القيم مدارج السالكين ٣٦٨/٣، ومابعدها.

٢- التعريفات مادة فناء.

٣- الشعرانى: الطبقات الكبرى ٨٢/١، ٨٤.

٤- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

٥- الطوسى: اللمع ص٥٥ وما بعدها؛ وانظر: د/أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٢٠٥.

٦- الرسالة القشيرية ٢٠٤/١-٢٠٩.

الطريق مالم يزل عنهم الخوف، فإذا زال عنهم الخوف ضلوا الطريق»[١]. فالخوف ملازم للعبد السالك طريق الله، ومنه المحمود الصادق: وهو ما حال بين صاحبه وبين محارم الله عز وجل، فإذا تجاوز ذلك خيف منه اليأس والقنوط»[٢]، وهذا ما خالف المحمود، والآيات القرآنية والأحاديث النبوية فى الخوف كثيرة.

أما الرجاء فتتبين أهميته بما ورد فى الآيات القرآنية عنه، وكذلك أحاديث رسول الله ﷺ، وكذلك أقوال العلماء فيه: فقيل: «هو الثقة بجود الرب تعالى». وقيل: هو الاستبشار بجود وفضل الرب تبارك وتعالى، والارتياح لمطالعة كرمه سبحانه، وقيل: «النظر إلى سعة رحمة الله»[٣].

والرجاء لايكون إلا مع بذل الجهد وحسن التوكل، وهذا ما يفرق بينه وبين «التمنّى» إذ التمنى يكون مع الكسل، ولايسلك بصاحبه طريق الجد والاجتهاد، فالأول كحال من يشق أرضه ويفلحها ويبذرها، ويرجو طلوع الزرع وجنى الثمر، الثانى: كمال من يتمنى أن يكون له أرض يبذرها ويأخذ زرعها، وينحصر جهده فى الأمنية. ولهذا أجمع العارفون على أن «الرجاء» لايصح إلا مع العمل[٤]. بل إنه (أى العمل) أهم شروط الرجاءعند بعضهم[٥].

وعن العلاقة بين الخوف والرجاء فيعبر عنها ابن البناء فى قوله السالف: «وانهض فى عملك بين الخوف والرجاء، فهما جناحا طائرك». وهذا التعبير

١- ابن القيم: مدارج السالكين ٥١٣/١.

٢- نفسه. ٥١٤/١.

٣- السابق ٣٥/٢.

٤- راجع فى منزلة الرجاء: الرسالة القشيرية ٣٥٥/١، وما بعدها، مدارج السالكين ٣٥/٢، ومابعدها.

٥- د/أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله وتصوفه ص٢٠٦.

نجده عند كثير من الصوفية قبله كما فى قول أبى على الروذبارى (ت ٣٢٢هـ) : «الخوف والرجاء كجناحى الطائر إذا استويا استوى الطير وتم طيرانه، وإذا نقص أحدهما وقع فيه النقص، وإذا ذهبا صار الطائر فى حد الموت»[١] ذلك أن القلب فى سيره إلى الله عز وجل بمنزلة الطائر، فالمحبة رأسه، والخوف والرجاء جناحاه، فمتى سلم الرأس والجناحان فالطائر جيد الطيران، ومتى قطع الرأس مات الطائر، ومتى فقد الجناحان فهو عرضه لكل صائد وكاسر. ولكن هل يستوى جانبا الخوف والرجاء فى كل الأحوال؟ استحب السلف من الصوفية وغيرهم أن يقوى فى الصحة جناح الخوف على جناح الرجاء، وعند الخروج من الدنيا يقوى جناح الرجاء على جناح الخوف يقول أبو سليمان الدارانى: «ينبغى للقلب أن يكون الغالب عليه الخوف، فإن غلب عليه الرجاء فسد»[٢]. ومع ذلك فإنه لاينبغى للسالك أن يستبد به الخوف، وعليه ألا يفقد الرجاء فى الله، فهو إذا خوّف ينبغى أن يعلم أن من وراء خوفه وما به خُوّف أوصاف المرجو الذى لاينبغى أن يقنط من رحمته، كما ينبغى أن يعلم أن الله ما خوفه إلا ليجمعه عليه وليرده بذلك إليه وبهذا يكون الخوف باعثا على الرجاء.ومن الأمور الباعثة على الرجاء أيضا: نظر السالك إلى ما منّ الله به عليه من نعم وأفضال متتالية. عندئذ يقوى أمله ويحسن ظنه بالله، أما إذا داوم السالك النظر إلى ما منه إلى الله من معصية ومخالفة فلن يخرج عن نطاق الخوف وفى هذا يقول ابن عطاء الله السكندرى: «إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء فاشهد ما منه إليك، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهدمامنك إليه»[٣] وهكذا

١- ابن القيم: مدارج السالكين ٣٦/٢.

٢- السابق ٥١٧/١.

٣- ابن عباد الرندى: غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ١٣٢/١ ، وانظر: التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٢٠٦.

تتبين لنا العلاقة الوثيقة بين مقامى الخوف والرجاء.

ويؤكد ابن البناء -كغيره من الصوفية - على الكتاب والسنّة، إذ كل عمل بلا اتباع سنّة فهو باطل، بقوله: «والتمسك بالكتاب والسنّة يمنع من الضلال،ويزيد فى الهدى لمن اتقى وابتغى، لالمن يستخف حق الربوبية، فإن الاستخفاف مرض فى القلب»[1]. وهذا يتفق مع كثير من أقوال الصوفية الذين يؤكدون مرارا على أن أصل التصوف متابعة الكتاب والسنة، ومن لم يسر على الكتاب والسنة من أول قدم يضعه فى الطريق إلى آخر قدم ينتهى إليه، فسلوكه على غير طريق، وهو مقطوع عليه طريق الوصول، مسدود عليه سبل الهدى والفلاح،وهذا باجماع الشيوخ العارفين.

قال سيد الطائفة الجنيد بن محمد - رحمه الله: «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى آثار الرسول ﷺ، وقال: من لم يحفظ القران ويكتب الحديث لايقتدى به فى هذا الأمر، لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة، وقال: مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنّة[2]. وقال أبو بكر الطمستانى- من كبار شيوخ الطائفة: الطريق واضح، والكتاب والسنة قائم بين أظهرنا، وفضل الصحابة معلوم، لسبقهم إلى الهجرة ولصحبتهم، فمن صحب الكتاب والسنة، وتغرب عن نفسه وعن الخلق، وهاجر بقلبه إلى الله: فهو الصادق المصيب»[3]. أما من يستخف حق الربوبية بعدم الوقوف عند الأوامر والنواهى، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة، فهو ضال مضل.

١- ابن البناء:مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

٢- ابن القيم: دارج السالكين ٤٦٤/٢.

٣- نفسه ٤٦٧/٢.

ويوجه ابن البناء هذه النصائح إلى السالكين طريق الله ثم يقول «فعسى أخاطب المعروف وإياى أعنى الأقربين أولى بالمعروف، ولاأقرب إلى من نفسى، فأنا فى وضع هذه المخاطبات، كما قيل: إياك أعنى وافطنى ياجارة، نفسى أحق بالجوار، آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله، سمعت وأطعت غفرانك ربنا وإليك المصير»[1]. وإلى الله نتوجه بما قرأنا وبما سطرنا، والحمد لله رب العالمين.

والله الموفق.

١ - ابن البناء:مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة ل١١ب-١٢أ.

المصادر والمراجع

الاسفراييني (أبو المظفر ت٤٧١هـ):

١- التبصير في الدين بتعليق الشيخ محمدزاهد الكوثرى، مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٥م.

الأشعرى (الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل ت٣٣٠):

٢- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د/فوقية حسين دار الأنصار سنة ١٩٧٧م.

٣- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق د/حمودة غرابة مطبعة مصر سنة ١٩٥٥م.

٤- مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد ط/أولى مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠م.

الإيجي (الإمام القاضى عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد):

٥- المواقف في علم الكلام بشرح الشريف الجرجانى وحواشيه ط/مطبعة السعادة - القاهرة ١٣٢٥هـ.

ابن أبى العز الحنفى:

٦- شرح العقيدة الطحاوية تحقيق أحمد شاكر ط/الرياض ١٤١٣هـ

ابن برّجان (أبو الحكم عبدالسلام بن عبدالرحمن اللخمى الأشبيلى ت٥٣٦هـ:

٧- شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق شوقى على عمر رسالة ماجستير خطية بكلية دار العلوم.

ابن البناء(أحمد بن محمد بن عثمان الأزدى أبو العباس ت٧٢١هـ) :

٨- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة بتحقيقنا وموضوع دراستنا.

ابن تيمية (شيخ الإسلام ت٧٢٨هـ) :

٩- درء تعارض العقل والنقل تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم الجزء الثامن الرياض ١٤٠٢هـ.

١٠- الرسالة التدمرية مطبعة الإمام مصر.

١١- منهاج النبوية المطبعة الأميرية ١٣٢١هـ.

١٢- نقض المنطق صححه الشيخ محمد حامد الفقى القاهرة١٩٥٠

ابن حجر العسقلانى:

١٣- الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة - حيدر آباد ١٣٧٨هـ.

ابن حزم (الظاهرى الأندلسى ت٤٥٦هـ) :

١٤- الفصل فى الملل والأهواء والنحل ط/مصر ١٣١٧هـ.

ابن خلدون (عبدالرحمن بن محمد ت٨٠٨هـ) :

١٥- المقدمة ط/دار الفكر بدون تاريخ.

ابن رشد (أبو الوليد ت٥٩٥هـ) :

١٦- مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق الدكتور محمود قاسم ط/ثالثة

مكتبة الأنجلو ١٩٦٩م
١٧- فصل المقال فى ما بين الحقيقة والشريعة من اتصال مصر ١٣١٢هـ

ابن سينا (الشيخ الرئيس ت٤٢٨هـ):
١٨- الاشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسى دار المعارف
١٩- تسع رسائل الحكمة والطبيعيات ط/مصر ١٩٠٨.
٢٠- النجاة ط. الحلبى ١٣٥٧

ابن قيم الجوزية (أبو عبدالله محمدبن أبى بكر ت٧٥١):
٢١- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ط/القاهرة ١٣٥١هـ
٢٢- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة المكتبة السلفية ١٣٤٨هـ
٢٣- مدارج السالكين فى شرح منازل السائرين مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٦.

ابن المطهر الحلى (جمال الدين أبو منصور بن المطهر الحلى):
٢٤- شرح تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسى الهند سنة ١٣١٠هـ

الباقلانى(القاضى أبو بكر بن الطيب ت٤٠٣هـ):
٢٥- التمهيد، تحقيق الدكتور الخضيرى، الدكتور أبو ريدة القاهرة سنة ١٩٤٧، تحقيق الأب مكارثى.

بدوى (الدكتور عبدالرحمن بدوى):

٢٦- ارسطو عند العرب، نصوص ودراسات جمع وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧.

البغدادى (عبدالقاهر بن طاهر بن محمد ت٤٢٩هـ):

٢٧- أصول الدين ط/استانبول سنة ١٣٤٦هـ

٢٨- الفرق بين الفرق ط/مصر سنة ١٩١٠م

البغدادى (إسماعيل باشا):

٢٩- ايضاح المكنون عن أسامى الكتب والفنون، ط.١٩٤٥م

التفتازانى (الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى):

٣٠- مدخل إلى التصوف الإسلامى دار الثقافة سنة ١٩٨٣م.

التفتازانى (العلامة سعد الدين مسعود بن عمر ت٧٩١هـ):

٣١- شرح المقاصد فى علم الكلام ط.لاهور سنة ١٩٨١م

التنبكتى (العلامة أبو العباس أحمد بن أحمد بن أحمد المعروف ببابا التنبكتى:

٣٢- نيل الابتهاج بتطريز الديباج بهامش الديباج المذهب ط.أولى مصر سنة ١٣٥١هـ

التهانوى (محمد على الفاروقى ت١١٩١هـ):

٣٣- كشاف اصطلاحات الفنون ط.أولى .لاهور سنة ١٤١٣هـ.

الجرجاني (الشريف علي بن محمد ت٨١٦هـ) :
٣٤- التعريفات نشر طهران بدون تاريخ

الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله ت٤٧٨هـ) :
٣٥- الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى -نشر الخانجي سنة ١٩٥٠م
٣٦- العقيدة النظامية - نشر الشيخ محمد زاهد الكوثري مصر سنة١٩٤٨م

حاجي خليفة (مصطفى بن عبدالله كاتب جلبي ت١٠٦٧هـ) :
٣٧- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ط/استانبول سنة ١٩٤١م.

دنيا (الدكتور سليمان دنيا) :
٣٨- الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ط/أولى سنة ١٩٥٨.

الرازي (الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ٦٠٦هـ) :
٣٩- الأربعين في أصول الدين ط.حيدر آباد سنة ١٣٥٣هـ.
٤٠- أساس التقديس ط/مصطفى الحلبي مصر ١٩٣٥م.
٤١- التفسير الكبير (المسمى مفاتيح الغيب) ط.القاهرة ١٣٥٧هـ
٤٢- الخمسين في أصول الدين طبع ضمن مجموعة، مصر ١٣٢٨هـ
٤٣- المباحث المشرقية ط.حيدر آباد ١٣٤٣هـ
٤٤- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين القاهرة ١٣٢٣هـ

٤٥- معالم أصول الدين. مطبوع على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.

٤٦- نهاية العقول فى دراية الأصول (مخطوط رقم ٧٤٨ كلام دار الكتب المصرية)

الرازى (قطب الدين محمود بن محمد المشهور بالقطب التحانى ت٧٦٦هـ):

٤٧- المحاكمات بين النصير والرازى مع حاشية ميرازا جان دار الطباعة العامرة، استانبول ١٢٩٠هـ

الرندى (ابن عباد):

٤٨- غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ت د.عبدالحليم محمود، محمود بن الشريف. ط.دار الكتب الحديثة.

الزركان (محمد صالح):

٤٩- فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة ماجستير مخطوطة بكلية دار العلوم.

الزركلى (خير الدين):

٥٠- الأعلام ط.رابعة بيروت ١٩٧٩م

السلاوى الناصرى (الشيخ أبو العباس أحمد بن خالد):

٥١- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى الدار البيضاء ١٩٥٤.

الشافعى (أستاذنا الدكتور حسن محمود عبداللطيف):

٥٢- لمحات من الفكر الكلامى دار الثقافة العربية ١٤١٣هـ-١٩٩٢

الشعرانى (الإمام عبدالوهاب):
٥٣- اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، الحلبى ١٩٥٩م

الشهرستانى (الإمام أبو الفتح محمد عبدالكريم ت٥٣٧، وقيل ٥٣٩، وقيل ٥٤٩هـ):
٥٤- الملل والنحل تحقيق د.عبد اللطيف العبد مكتبة الأنجلو، تحقيق محمد بن فتح الله بدران مكتبة الأنجلو.
٥٥- نهاية الأقدام تحقيق الفرد جيوم ١٩٣٦م

الشوكانى (محمد بن على ت١٢٥٠هـ):
٥٦- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع

الشيرازى (صدرالدين ت١٠٥٠هـ):
٥٧- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ط. ثالثة بيروت١٩٨١

صبحى (أستاذنا الدكتور أحمد محمود صبحى):
٥٨- فى علم الكلام ط.مؤسسة الثقافة ١٩٧٨م
٥٩- الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ط.أولى ١٩٩٠م

صبرى(شيخ الإسلام مصطفى):
٦٠- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ط.عيسى البابى الحلبى ١٩٥٠م.

الطوسى (علاء الدين على بن محمد ت٨٨٧هـ) :

٦١- تهافت الفلاسفة (أو الذخيرة فى المحاكمة بين الغزالى والحكماء) تحقيق د.رضا سعادة، بيروت ١٩٨٣م

طوقان (قدرى حافظ طوقان) :

٦٢- تراث العرب العلمى فى الفلك والرياضيات دار الشروق

عبدالجبار (قاضى القضاة أبوالحسن عبدالجبار بن أحمد الهمدانى الأسد آبادى ت٤١٥هـ) :

٦٣- شرح الأصول الخمسة تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ط.أولى ١٩٦٥م

٦٤- المحيط بالتكليف تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمى - نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٦٥- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل الجزء الرابع نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة.

عبده (الشيخ محمد عبده) :

٦٦- حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية ط.المطبعة الخيرية ١٣٢٢هـ.

العراقى (أستاذنا الدكتور محمد عاطف العراقى) :

٦٧- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ط.ثالثة دار المعارف ١٩٨٢

غرابة (الدكتور حمودة غرابة) :

٦٨- ابن سينا بين الدين والفلسفة ط.مجمع البحوث الإسلامية

سنة١٩٧٢م

الغزالى (حجة الإسلام أبو حامد بن محمد ت٥٠٥هـ):
٦٩- إلجام العوام عن علم الكلام - المطبعة المنيرية مصر ١٣٥١هـ
٧٠- الاقتصاد فى الاعتقاد، نشر مكتبة الخبرى القاهرة.
٧١- تهافت الفلاسفة تحقيق دكتور سليمان دنيا دار المعارف مصر
٧٢- مقاصد الفلاسفة تحقيق دكتور سليمان دنيا دار المعارف ١٩٦١م

الفارابى (أبو نصر):
٧٣- التعليقات ط.حيدر آباد ١٤٦هـ
٧٤- رسالة فى اثبات المفارقات ط.حيدر آباد ١٣٤٥هـ
٧٥- عيون المسائل طبع ضمن مجموعة رسائل فارانية ط.ليدن ١٨٨٩
٧٦- فصوص الحكم ضمن مجموعة رسائل مصر ١٩٠٧م

قاسم (الدكتور محمود قاسم):
٧٧- ابن رشد وفلسفته الدينية ط.ثالثة مكتبة الانجلو ١٩٦٩م
٧٨- الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٦م.

كحالة (عمر رضا كحالة):
٧٩- معجم المؤلفين بيروت.

كرم (الأستاذ يوسف كرم):
٨٠- الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط دار المعارف ١٩/٥٧م

الكلاباذى (أبو بكر محمد ت٣٨٠هـ):

٨١- التعرف لمذهب أهل التصوف ط.ثانية - مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٠هـ

الكندى (يعقوب بن إسحق الكندى):
٨٢- رسائل الكندى الفلسفية تحقيق الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٥٠م

الماتريدى (أبو منصور):
٨٣- كتاب التوحيد تحقيق دكتور فتح الله خليف.

المالكى (ماضى القضاة برهان الدين إبراهيم بن على بن محمد بن فرحون ت٧٩٩هـ):
٨٤- كتاب الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب. ط.أولى مصر ١٣٥١هـ

المذارى (الشيخ إبراهيم بن مصطفى الحلبى المذارى ت١١٩٠هـ):
٨٥- اللمعة فى تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد تصحيح وتعليق الشخ محمد زاهد الكوثرى مطبعة الأنوار ١٣٥٨-١٩٣٩

المراكشى (عباس بن إبراهيم):
٨٦- الإعلام بمن حل مراكش وإغمات من الأعلام ط.أولى فاس ١٩٣٧م

المقبلى (صالح بن مهدى ت١١٠٨هـ):

٨٧- العلم الشامخ فى ايثار الحق على الآباء والمشايخ ط.أولى مصر ١٣٢٨هـ

المقرى (العلامة أحمد المقرى المغربى):.

٨٨- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب تحقيق د.احسان عباس دار صادر بيروت.

نجاتى (الدكتور محمد عثمان نجاتى):

٨٩- الادراك الحسى عند ابن سينا دار المعارف.

النسفى (أبو المعين ت٥٠٨هـ):

٩٠- بحر الكلام فى علم التوحيد - مطبعة كردستان العلمية القاهرة ١٣٢٩هـ.

النشار (الدكتور على سامى):

٩١- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الجزء الأول دار المعارف.

٩٢- دائرة المعارف الإسلامية.

٩٣- Brochelman G.A.L GII SII

فهرس المحتويات

رقم الايداع ٤٥٥٢/لسنة ١٩٩٦م.

الطبعة الأولى

١٤١٦ - ١٩٩٦

دار الجامعيين للطباعة

الأزاريطة - الاسكندرية

الإهداء

إلى من تحقق فيه القول المأثور
«العلماء ورثة الأنبياء»
إلى نفسه العُلْوِيَّة
إلى أستاذنا الدكتور أحمد محمود صبحى

أرجو أن يتقبل هذه الثمرة المتواضعة
من سابق غرسه ورعايته

المقدمة

الحمد لله رب العالمين **﴿يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾**

نحمده سبحانه شرف العقل بأن جعله أعز خلقه، به يعطي، وبه يمنع، وبه يثيب، وبه يعاقب، وجعله قبل كل مكونات الإنسان مناط الاتصال به والأخذ عنه، وحضه بل أوجب عليه التأمل في الكون، واتخاذ نتائج هذا التأمل - بعد التأكد من استقامته أساسا للإيمان الحقيقي المتفرد بالقبول، دون كل إيمان مبني على المحاكاة أو التقليد.

والصلاة والسلام على خاتم المرسلين، سيدنا محمد بن عبدالله الذي أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله وأصحابه ومن تبع هداهم إلى يوم الدين....

وبعد:

اتفق مفكرو الإسلام على وجوب كسب المعارف الاعتقادية على كل مكلف بالتكاليف الشرعية، وعلى أن تكون العقائد مستدلا عليها عن طريق العقل والدراية لا عن طريق التقليد واتباع الآباء وغيرهم، كل على حسب إدراكاته العقلية وثقافته، وما بإمكانه أن يتوصل به إلى معرفة الحق والحقيقة، وتثبيت أركان عقيدته الإسلامية

من أجل ذلك كان اهتمام المسلمين منذ فجر الإسلام بفهم ما جاء به

كتاب الله في مسائل العقيدة والشريعة، بعد أن آمنوا بها عن علم وبصيرة عن طريق البراهين التي تبدأ بعالم الحس وتنتهي باليقين الجازم وبين الحس واليقين مجالات رحبة من الفكر والتأمل واستكناه الأسرار، دعا إليها الإسلام وبيّن أن العلم الحق سبيله النظر والتفكر قال تعالى: **﴿وفي الأرض ءايات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾**[1] وقال: **﴿سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾**[2].

ومن أجل ذلك – أيضا – وبدافع من الرغبة الصادقة في العناية بتراثنا الإسلامى، والقيام ببعض ما يجب علينا نحو دراسة شخصياته الهامة التي لاتزال مجهولة في زماننا، جاءت هذه الدراسة لأحد أعلام الفكر الإسلامي وهو «ابن البناء المراكشي»، ومراكش هي إحدى المدن الكبرى في المغرب ينسب إليها قوم غيره عديدون[3].

ومن الإنصاف أن نذكر للمهتمين بتراث المسلمين من علماء الغرب جهودهم في احياء ذلك التراث ونشره بلغاتهم، فقد رغب العالم «ويكه» أن ينقل محتويات كتاب «تلخيص الحساب» لابن البناء إلى الفرنسية، فحال موته دون ذلك، فنقله بعده «أرستيد مار» إلى نفس اللغة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر[4]، ويعد عمله هذا أوّل خطوة نحو احياء ونشر تراث ابن البناء والتعريف به في العصر الحديث.

ومن بين مصنفات ابن البناء المخطوطة، كتاب هام، وإن كان أقرب إلى

١- سورة الذاريات: ٢٠-٢١.

٢- سورة فصلت: ٥٣.

٣- انظر: بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص٦٥ وما بعدها

٤- انظر: قدري طوقان: تراث العرب العلمي ٤٢٩-٤٣٢

الرسالة الموجزة، عنوانه: «مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة» وهو المخطوط الوحيد الذي تمكنت - حتى الآن - من العثور عليه من بين مصنفاته العديدة، ولعلمي بمكانة المؤلف وتميزه، شرعت في دراسته وتحقيقه لاحتوائه على فكر ابن البناء الفلسفي والكلامي في ايجاز واقتضاب، ولكنه مع ايجازه وصغر حجمه يتضمن رؤية فكرية متكاملة شملت كثيرا من جوانب الفكر الإسلامي، فقد مزج فيه الفلسفة بعلم الكلام بالتصوف. وهو عمل مهم طال تشوف المشتغلين إلى ظهوره، وها نحن أولاء نقدمه منشورا محققا لأول مرة، وهو فى الحقيقة يمثل مرحلة النضج الفكري لابن البناء، كما أنه يكشف النقاب لأول مرة في عصرنا الحديث عن فكر علم من أعلامنا، ويضيف ملمحا جديدا إلى معرفتنا بصورة الفكر الفلسفى في بلاد المغرب والأندلس. ومن جانب ثالث فإنه سبيلنا الوحيد إلى فهم فكر هذا الرجل وتقدير شخصيته الفكرية حيث لم يصل إلينا من مصنفاته غير هذا الكتاب. غير أنه على وجازته يمكن التعويل عليه في فهم آرائه ومنهجه بحمدالله، تلك الآراء التي تصدي في كثير منها لمناقشة بعض المتكلمين والفلاسفة مبديا توافقا أحيانا واختلافا أحيانا أخرى بينه وبينهم، كما نلمس - أحيانا - من خلال عبارات المؤلف اتفاقا ضمنيا مع بعض آراء الصوفية، وإن اختلفت عباراته واستدلالاته عن عباراتهم واستدلالاتهم. وذلك المنهج الذى جمع فيه بين العقل والنقل، ومزج بين الفلسفة والكلام والتصوف في صعيد واحد، والكتاب يظهر بوضوح أن صاحبه قد وقف على مذاهب الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، ثم أخذ في فحصها ونقدها في موضوعية واقتدار. وقد قال الإمام الغزالي من قبل: «الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال».

وتبدو لي محاولة ابن البناء في تناول المسائل الفلسفية والكلامية بمنهج عقلي وروحي يمزج فيه بين الكلام والفلسفة والتصوف محاولة متميزة وطريفة أيضا؛ مما يجعلنا نقدم هذا الأثر النفيس آملين أن نعثر على شرحه له، وعلى أية مؤلفات أخرى له في المستقبل القريب لتزيد من معرفتنا بأفكاره، وبمكانه ومكانته في تاريخ الفكر الإسلامي إن شاء الله تعالي.

ولقد بذلت في سبيل فهم ما تضمنه الكتاب أقصى ما لدي من جهد في تقويم النص والتقديم له، مستشعرا ما يكتنفه من غموض ربما يرجع إلى طريقة معالجة ابن البناء للمسائل التي تطرق لها، وإلى أن هذه المسائل ذاتها معقدة شديدة الغموض، وكذلك تداخل الآراء وتشابكها في بعض الأحيان.

أما عن المؤلف فقد جمع بين علوم متعددة الألوان والأنواع حتى صار من العلماء البارزين الذين جمعوا بين ألوان من العلوم والمعارف في المجالات الدينية والطبيعية والرياضية، أو بين علوم الدين وعلوم الدنيا كما يقال والنص الذى بين أيدينا يشي بذلك بل يؤكده.

ولا شك أن شخصية بهذه المنزلة من التميز والنبوغ لجديرة أن تحظي من الباحثين المحدثين بالعناية التي تتناسب معها، وأن تدرس الآراء المنسوبة إليها بتوسع وشمول، وتتكاتف الجهود في الكشف عن المؤلفات والآثار التي خلفها لنا.

ويعد هذا العمل الذي نقدمه إلي المكتبة العربية ثالث اسهاماتنا في الكشف عن كنوز تراثنا الإسلامي في المغرب العربى؛ فقد بدأنا بكشف النقاب عن شخصية بارزة قلت العناية بها حتى كادت تكون مجهولة في تاريخ الفكر

الإسلامي في الفترات المتأخرة رغم ما كان لها من شأن كبير في زمانها هو أبوالحكم بن برجان الصوفي المفسر المتكلم المتوفى (٥٣٦هـ) ثم ثنينا بدراسة عن رفيق دربه أو أستاذه - كما في بعض الأقوال - ابن العريف المتوفى في نفس العام، ولكليهما أثره البارز فيمن أتى بعدهما من علماء المغرب والأندلس، وها نحن أولاء نتقدم بهذا النص الهام لابن البناء - رحمهم الله أجمعين.

ولقد كان أمامي، حين أقدمت على هذا العمل ثلاثة أهداف:

الأول: عرضت فيه لأطوار حياة ابن البناء في شئ من التفصيل، مميزا إياه عمن اشتركوا معه في الاسم (ابن البناء) من علماء المغرب والأندلس، ملقيا الضوء على مولده ونشأته بمراكش كما ذكره المترجمون له، وكما تدل على ذلك نسبته، ومن المعروف أن نسبه الأفراد إلى المدن، تكون في أكثر الأحوال بحكم مكان المولد أو الإقامة أو الوفاة، التي ترجح لدينا أنها كانت في سادس رجب عام أحد وعشرين وسبعمائة من الهجرة.

ثم تطرقنا إلى الحديث عن حياته العلمية التي بدأها بحفظ القرآن الكريم وتعلم العربية وعلومها، ودرس مختلف العلوم الدينية من فقه وأصول وحديث وتفسير ومنطق وكلام، واهتم بعلوم السنة والحديث، وسلك طريق التصوف علما وعملا، واشتغل - إلى جانب ذلك - بالعلوم الطبيعية وعلم الطب، ونبغ في الرياضيات والفلك، ثم انتقلنا إلى بيان مؤلفاته العديدة والمتنوعة.

والثاني: تحقيق كتابه «مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليفة» وتقويم نصه، وتقريبه للقارئ المعاصر.

والثالث: دراسة فكر ابن البناء الفلسفي والكلامي من خلال كتابه هذا،

فتناولت القضايا الرئيسة فيه مبينا رأى ابن البناء وموقفه من بعض آراء مفكري الإسلام من فلاسفة ومتكلمين وصوفية. ولم أتابع الطريق المعتادة لدى المحققين فيما جروا عليه من تقديم دراسة المخطوط على نصّ المخطوط نفسه، بل آثرت أن أعطي للنص نفسه حق التعبير عن ذاته أولا والتأثير في نفوس قارئيه دون وسيط، كما آثرت أن أترك بعض المجال لتفكير القارئ ورؤيته وفهمه.. لأن النصوص مادة مشتركة بيني وبينه، وحتى يعطيه النص ما في روحه، وتنعقد الصلة بينهما، ثم يأتي بعد ذلك تحليل النص وفهمه بقدر ما تيسر لي معه من صحبة وتواصل عقلي وروحي.

وفي ختام هذه المقدمة لايسعني إلا أن أتقدم بخالص الشكر والعرفان لأستاذنا العالم الجليل الدكتور أحمد محمود صبحي على رعايته العلمية الطيبة والمستمرة لي ولزملائي من الباحثين.

كما أتقدم بجزيل الشكر والتقدير لأستاذنا العالم الدكتور حسن محمود الشافعي على ما منحني من علمه ووقته في تقويم نص المخطوط. وتوجيهاته العلمية السديدة لي ولكل قاصديه من أهل العلم.

والشكر والتقدير – كذلك – للعالم الكبير الشيخ عبدالله كاكاخيل على ما أسدى لي من عون علمي في ايضاح بعض قضايا النص ومواضعه المشكلة.

وجزى الله جميع أساتذتي عني خير الجزاء

إنه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير

والله الموفق للسداد.

القسم الأول
في سيرة ابن البناء المراكشي
(حياته وأعماله العلمية)

القسم الأول: في سيرة ابن البناء

١- اسمه:

أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي، العددى، أبو العباس، وكني بـ«ابن البناء» لأن أباه كان محترفا البناء، كما اشتهر بلقب «المراكشي» لأنه ولد وتوفي بمراكش، أما الأزدي: فهو نسبه إلى الأزد، وهم قبيلة عربية قديمة تنسب إلى الأزد بن الغوث بن نبت بن مالك، من نسل يعرب بن قحطان، وقيل: اسم الأزد رداء وإليه جماع الأنصار، كان أنس رضي الله تعالى عنه يقول: إن لم نكن من الأزد فلسنا من الناس، ومنها أزد شنوئة أزد الحجر، فهما مندرجان في الأول لأنهما من ولده، فالنسبة إليه كما قاله الحازمي[1]. وأما العددي: فلاشتغاله بعلوم العدد والرياضيات التي اشتهر بها - رحمه الله.

---

١ - انظر ترجمته في: بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج ٦٥-٦٨ ابن القاضي: جذوة الاقتباس ٧٣-٧٧، أحمد بن خالد السلاوي: الاستقصاء جـ ٢/٨٨ الكتاني: سلوة الأنفاس جـ ٢/٤٨، ابن حجر: الدرر الكامنة ١ :٢٧٨، المراكشي: الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ١ :٣٧٥-٣٨٤، المقري: نفح الطيب ٥ :٢٤٤، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٦٧، الشوكاني: البدر الطالع ١ :١٠٨-١٠٩، حاجي خليفة: كشف الظنون ٤٧٢، ٩٤٩، ١١٧٤، البغدادي: ايضاح المكنون ١ :١٦١، ١٦٧، ٦٠٨، فهرس الخديوية ٥ :١٧٩، دائرة المعارف الإسلامية ١ :١٠٢، خزائن الكتب ٨٩، الزركلي: الأعلام ١ :٢٢٢، كحالة، معجم المؤلفين ٢ :١٢٦، قدري طوقان: تراث العرب العلمي ٤٢٩-٤٣٢،
Brockelman: G.A.L. G II 255 S II, 363, 364.
Sute, Moh. Ben Cheneb: Encyclopedie de L'islam II: 389,395.
Ahlwardt: Verzeichniss der anabischen handschriftn v, 321, 332, .333

وهو غير أحمد بن البناء المالقى[١] نزيل مراكش المترجم له في «الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام» تحت رقم ٣٨، قال أبو العباس التنبكتي[٢]: «رأيت في فهرست الحضرمي بخطه ما نصه: أبو العباس اثنان، متقاربان طبقة هما من شيوخ شيوخنا: أحدهما: هذا (يقصد ابن البناء موضوع دراستنا) له تصانيف عديدة في غير فن، والثاني: يشاركه اسما وكنية وشهرة وطلبا وسكنى مراكش، وهو القاضى أبو العباس أحمد بن محمد المالكى قاضى إغمات توفي بمراكش عام أربع وعشرين وسبعمائة ومولده لسبعة وأربعين وستمائة».

وغير ابن البناء الكاتب المشهور الوجيه الأشبلي، وهو أبو بكر محمد بن أحمد بن عبدالرحمن العبيدي له مكان معروف عند ولاة أشبيلية، توفي بسبتة سنة ست وأربعين وستمائة[٣].

وهو غير ابن البناء السرقسطي صاحب «المباحث الأصلية» وهي القصيدة التي شرحها ابن عجيبة الحسنى فى كتابه سماه: «الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية» عن طريق الصوفية وآدابهم.

٢- مولده:

اختلفت المصادر حول تاريخ مولده كما اختلفت حول تاريخ وفاته، فقال ابن زكريا- فيما ذكر صاحب نيل الابتهاج- مولده عام تسعة وأربعين وستمائة[٤] وقيل: مولده عام تسعة وثلاثين ستمائة[٥] وقال المراكشي: مولده

١- المراكشي: الإعلام بمن حل مراكش وإغمات من الأعلام ١ :٣٧٣.

٢- نيل الابتهاج ٦٧.

٣- نفسه.

٤- بابا التنبكتي: نيل الابتهاج ٦٧.

٥- نفسه.

بمراكش تاسع ذي الحجة عام أربعة وخمسين وستمائة من الهجرة النبوية[١] وقد رجح هذا التاريخ كثير من المترجمين له قدامى ومحدثين[٢]. فلم يذكر المراكشي غير هذا التاريخ رغم وقوفه على الاختلافات التي أوردها صاحب «نيل الابتهاج» كما رجح ذلك أيضا كل من خير الدين الزركلي في «الأعلام»، عمر رضا كحالة في «معجم المؤلفين».

٣- وفاته:

وكما اختلفت المصادر حول مولد ابن البناء كذلك اختلف في تاريخ وفاته، وربما جاء هذا الاختلاف لتعدد من تسموا بـ«ابن البناء» وكذلك تقارب تواريخ ميلادهم ووفاتهم. فقيل: توفي بمراكش عام أربعة وعشرين وسبعمائة، قاله ابن زكريا[٣]. ورجح ابن الخطيب القسنطيني وابن الأحمر وأحمد بابا التنبكتي[٤]. وفاته في سادس رجب عام أحد وعشرين وسبعمائة، كما رجح ذلك أيضا ابن حجر[٥] والشوكاني[٦] والمراكشي، وقال: «ومقام ابن البناء بمراكش بالبرج الركني مشهور»[٧].

وهذا ما رجحه – أيضا – المحدثون ممن ترجموا له.

١- الإعلام ممن حل مراكش من الأعلام ٣٧٩/١.

٢- انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة ٢٧٩/١، الشوكاني: البدر الطالع ١٠٩/١.

٣- نيل الابتهاج ٦٧.

٤- نفسه.

٥- الدرر الكامنة ٢٧٩/١.

٦- البدر الطالع ١٠٩/١.

٧- انظر الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٩/١.

٤- حياته العلمية:

بدأ ابن البناء حياته العلمية كغيره من العلماء بقراءة القرآن الكريم وحفظه وتعلم العربية وأخذ بحظ وافر منها «فقرأ القرآن بمراكش (مكان مولده) على أبي عبدالله بن عيسى وعلى الصالح الأحدب، وتعلم العربية على القاضي الشريف محمد بن علي بن يحيى، فقرأ عليه بعض الكتب ولازمه، وذاكره مسائل من كتاب الأركان لأوقليدس الحكيم كان الحق معه فيها، وقرأ جميع كتاب سيبويه، والكراسة على أبي إسحق بن عبدالسلام الصنهاجي العطار، وأملى عليه حال قراءته عليه كراسة [تتضمن] شرحه المعروف له عليها – أي على الكراسة لأبي موسى عيسى الجزولي وكتب له بخطه وصححها له»[١].

ولم يقف طموحه في تعلم العربية عند هذا الحد، «فلقي أبو بكر القالوسي الملقب بالفار[٢] بمراكش، وقرأ عليه كتابه الكبير المسمى بالختام المفضوض من خلاصة العروض وأرجوزته العروضية المسماة بالنكت العلمية في مشكل الغوامض الوزنية»[٣].ودرس مختلف العلوم الدينية من فقه وأصول وحديث وتفسير ومنطق وكلام، فأخذ الفرائض على أبي بكر القالوسي (المذكور)، وقرأ عليه «إثارة المسائل الغوامض عن متعلقات مشكل الفرائض»، وقال: «كنت أفرض لأبي بكر القالوسي مسائل من علم الفرائض فينظمها حتى كمل به رجزه هذا»[٤].

١- نيل الابتهاج ٦٦، الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٧/١.
٢- انظر ترجمته في: الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٢٤٥/٣.
٣- نيل الابتهاج ٦٦، الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٧/١.
٤- نفسه.

واهتم بعلوم السنة والحديث، فأخذ علم السنن عن قاضي الجماعة بفاس أبي الحجاج يوسف بن أحمد بن حكم التجيبي المكناسي وأبي يوسف يعقوب بن عبدالرحمن الجزولي وأبي محمد الفشتالي وأبي عبدالله محمد بن سعيد بن عثمان. كما أخذ الحديث عن أبي عبدالله وأخيه ولدي محمد بن عبدالملك بن سعيد الأنصاري الأوسي الشهير بابن الدهاق، قرأ عليه الموطأ رواية يحيى، وأخذ الفقه على أبي عمران موسى الزناني المركشي الدار قرأ عليه شرحه على الموطأ[1].

واشتغل بعلمي الأصول؛ أصول الدين وأصول الفقه فقرأ «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» لأبي المعالي الجويني على أبي الحسين محمد بن عبدالرحمن المغيلي القاضي، كما قرأ «معيار العلم» و«المستصفى» للإمام الغزالي على أبي الوليد ابن أبي بكر محمد بن حجاج الأندلسي وتفقه عليه في التهذيب كما أخذ عليه أيضا فرائض أبي القاسم الحوفي[2]. وقد عني بهذين العلمين، وله فيهما مؤلفات سنذكرها.

كما شارك في التفسير وإن لم يبلغ فيه مبلغ أن يعد من المفسرين البارزين، فلم يذكر أنه ألف تفسيرا كاملا مستقلا للقرآن الكريم، وكل ما ذكر أنه كتب في تفسير الباء من البسملة، وكتب جزءا صغيرا على سورتي «الكوثر» و«العصر»، كما وضع حاشية على «الكشاف» للزمخشري، وله كتاب بعنوان: «منحي ملاك التأويل» لعله في أصول التفسير، وكتاب آخر بعنوان: «عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل» لعله في علم «الرسم» من علوم القرآن الكريم.

---

١ – نيل الابتهاج ٦٦، لإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٧/١-٣٧.

٢ – نفسه.

وسلك طريق التصوف علما وعملا فقرأ كثيرا من كتب الصوفية، وعكف على كتب الغزالي ومنها «احياء علوم الدين» ووضع له مختصرا، ولازم الولي أبا زيد الهزميري ودخل في طريقته، فأعطاه وردا من الأذكار ودخل به الخلوة نحو سنة، ودعا له، وقال له: مكنك الله من علوم السماء كما مكنك من علوم الأرض. وكان يستعمل الصوم والخلوةطلبا لتصفح أمر الفلك، وقيل: لتصحيح مراده، ويدوم فيها أياما، فرأى بين يديه في صلاة يصليها صورة قبة نحاس مصنوعة لم ير مثلها في عالم الحس، والقبة محبوسة في الهواء، وفي داخلها شخص يتعبد، فهاله ذلك ولم يثبت لما رأي من صور مفزعة حفت بها، وأصوات هائلة تناديه: أن ادن منا يا ابن البناء، فلم يقدر على الثبات فأغمي عليه، وبلغ خبره الشيخ أبا زيد، فجاء ومسح على صدره ورأسه وأزال [الله]عنه[ضره] بما صنع له من الدواء، ورجع في الحين إلى حسه. فقال له الشيخ أبو زيد: أنا كنت ذلك الرجل الذى فى القبة وأمرت أن أخبرك به في عالم الحس ثم أخبره بما طلب[1].

ولم تقتصر شهرة ابن البناء على الاشتغال بعلوم العربية وعلوم الدين، بل ذاعت شهرته باشتغاله بالعلوم الطبيعية والرياضية، فقد أخذ علم الطب عن الحكيم المعروف بالمريخ، وعلم النجوم على أبي عبدالله بن مخلوف السلجماسي نزيل مراكش، وأخذ علم الحساب عن أبي محمد عبدالله المعروف بابن حجلة[2] ونبغ في الرياضيات والفلك، وله فيهما مؤلفات قيمة ورسائل نفيسة -كما سنرى في الحديث عن مؤلفاته - تجعله في عداد الخالدين المقدّمين في تاريخ تقدم العلم.

١- السابق.

٢- نيل الابتهاج ٦٦، لإعلام بمن حل مراكش ٣٧٧/١-٣٧٨.

ومما يؤسف له؛ ألا يعطي إنتاجه حقه من البحث والتنقيب، ولولا نشر بعض كتبه التي أظهرها بعض المستشرقين المعنيين بالتراث العربي، لما استطعنا أن نعرف شيئا عن مآثره في العلوم.

مما سبق يتضح لنا أن ابن البناء قد أحاط بعلوم عصره ومعارفه ما يتصل منها بالدين الإسلامي والثقافة العربية أو بالعلوم الوافدة التي عنى بها المسلمون، فجمع بين علوم متعددة الألوان والميادين. حتى صار من العلماء البارزين الذين جمعوا بين شتى العلوم الإنسانية، والطبيعية، والرياضية، وألف وصنف فيها جميعا، وكأنه اختار لنفسه شعار أفلاطون على باب أكاديميته: «من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا» فعني بالرياضيات والفلك ونبغ فيهما واشتهر بهما، كما نبغ في علوم كثيرة كالطب وعلوم العربية والعلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه والفرائض والأصول (أصول الفقه وأصول الدين) والمنطق والفلسفة والتصوف كما تشهد بذلك مؤلفاته في هذه الفنون جميعا، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

٥- مؤلفاته:

مما يوسف له – كما ذكرت سابقا – أن مؤلفات ابن البناء لم تنل – في سياق نهضتنا الحديثة – حقها من العناية، والبحث والتنقيب على كثرتها وتنوعها وقيمتها، مثله في ذلك كمثل كثير من مفكري الإسلام وعلمائه، ولولا جهود بعض المستشرقين المهتمين بالتراث العربي، لما استطعنا أن نعرف شيئا عنه، وعن مآثره في العلوم الطبيعية والرياضية، فقد أعجب أهل الغرب الأوربيون بمؤلفاته في الحساب واستفادوا منها وترجموها إلى لغاتهم.

ولئن كنا قد أبطأنا في الكشف عن مكانة هذا الرجل وأعماله العلمية، فإن السابقين من أسلافنا - سواء من كانوا من تلاميذ ابن البناء المباشرين، أومن جاءوا بعده - عنوا بهذه المؤلفات وتناولوها بالشرح والتوضيح، أو الاختصار والتعليق كما سنرى بعد قليل.

وينسب لابن البناء عدد كبير من المؤلفات يبلغ أربعة وسبعين مؤلفا[١]، والكثير منها قد ضاع ولا نجد له الآن أثرا، سوى العناوين التي ذكرها المؤرخون، وما عرف من هذه المؤلفات وعثر عليه سواء كان مخطوطا أو مطبوعا - حتى الآن - قليل جدا، ويوجد منها في دور الكتب مجموعة من المصنفات وبخاصة في الرياضيات والفلك[٢].

وليس أمام الباحث الذي يريد أن يثبت جميع مصنفات ابن البناء إلا أن يجمع ويقارن بين ما ذكره المترجمون له، كي يمكن أن يعد «ثبتا شاملا» لهذه المصنفات، وهو ما حاولناه في الصفحات التالية، كما قمنا بتصنيفها حسب موضوع كل منها، طبقا لما يوحي به عنوانه.

وقد عولنا في ذلك على أوفى ترجمتين له، وهي ترجمة صاحب «نيل الابتهاج»، وترجمة المراكشي في«الإعلام بمن حل مراكش وإغمات من الأعلام» وإنكان الثاني قد نقل عن الأول، وإن لم نهمل المصادر الأخرى، وسأصنفها حسب ما ذكرت من قبل من شمولها للعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والرياضيات، سواء ما كان منها كتبا أو رسائل أو مقالات وقد نسبت إليه المؤلفات التالية:

١- دائرة المعارف الإسلامية ص ١٠٢/١

٢- انظر: Brockelman G.A.L SII, 363 - 364.

أولا في علوم العربية:

١ -.الروض المريع في صناعة البديع.

٢- كليات في العربية.

٣- مقالة في عيوب الشعر.

٤- قانون في معرفة الشعر.

٥- قانون في معرفة الفرق بين الحكمة والشعر.

٦- مقالة شرح فيها لغز عمر بن اسماعيل الفارض.

ثانيا في علوم الدين:

أ- في التفسير وعلوم القرآن:

١- تفسير الباء من البسملة.

٢- جزء صغير على سورتي: «الكوثر، والعصر».

٣- عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل (ذكره صاحب كشف الظنون)[1]. ورجحنا أن يكون في علم الرسم.

١- كشف الظنون ص ١١٧٤.

٤- حاشية على الكشاف للزمخشري.

٥- .كتاب في «منحى ملاك التأويل» لعله في أصول التفسير.

٦- كتاب تسمية الحروف وخاصية وجودها في أوائل سور القرآن.

٧- رسالة في طبائع الحروف.

ب- وفي أصول الدين:

١- الاقتضاب والتقريب للطالب اللبيب في أصول الدين.

٢- رسالة في إحصاء أعداد أسماء الله الحسنى.

٣- رسالة في الفرق بين الخوارق الثلاثة المعجزة والكرامة والسحر.

جـ- وفي الفقه وأصوله:

١- رسالة في الرد على مسائل مختلفة فقهية ونجومية.

٢- الرد على من يقول: إن وقت العصر يعلم بوقوع قرص الشمس على بصر القائم مقابلا لها، وبيّن أنه لا يصح في بلد دون بلد ولازمن دون زمن. (وهذه مسألة فقهية لكن لا يستطيع كل مفت بيان الصواب فيها إلا من له إلمام بعلم الفلك وزوايا ميل الشمس).

٣- كتاب علم الفرائض.

٤- كتاب الفصول في الفرائض، وقد شرحه بعض أصحابه، ونقل عن هذا الشرح الرسموكي[1] في شرح فرائضه.

٥- شرح بعض مسائل الحوفي.

٦- مقالة في الإقرار والإنكار.

٧- مقالة في المدبر.

أما في أصول الفقه فنسب إليه:

١- منتهى السول في علم الأصول.

٢- شرح تنقيح القرافي*....

د- في التصوف

١- مختصر الاحياء للغزالي: يقول عنه المراكشي: «أخبرنا به صاحبنا الحاج الفرضي أحمد بن العافية، قاضي سلا».

٢- عواطف المعارف.

١- أحمد بن سليمان الرسموكي (أبو العباس) أديب، عالم مشارك في بعض العلوم وخصوصا الفرائض والحساب. توفي بمراكش سنة ١١٣٣هـ. انظر ترجمته في: الفتحي: السعادة الأبدية ٨٢،٨٣، كحالة: معجم المؤلفين ٢٣٧/١.

*- يقصد كتاب تنقيح المحصول في زصول الفقه للإمام الرازي.

ثالثا في المنطق والفلسفة:

١- كليات في المنطق وشرحها.

٢- «مراسم الطريقة في علم الحقيقة»، وشرحه «تأليفان لم يسبق بمثلهما»[1] والرسالة الأصلية هي موضوع دراستنا هذه، أما الشرح فلعلنا نوفق للعثور عليه مع سائر أعماله المفقودة حتى الآن.

٣- بداية التعريف[2]، وشرحه في كتاب سماه: البادر الخفيف في شرح بداية التعريف[3].

٤- تنبيه الفهوم على مدارك العلوم

رابعا: العلوم الطبيعية والرياضية:

تتضمن مؤلفات ابن البناء عددا من الكتب والرسائل في الرياضيات؛ والهندسة، والجبر، والفلك، والتنجيم، ولكن ضاع معظمها للأسف كغيرها من أعماله، ولم يعثر العلماء إلا على عدد قليل منها، نقل المستشرقون بعضه إلى لغاتهم[4] ومنها:

أ- في الفلك:

١- منهاج الطالب في تعديل الكواكب: ذكر في خطبته أنه وضع هذا

١- نيل الابتهاج ٦٦، لإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٨/١.

٢- ايضاح المكنون ١٦٧/١.

٣- نفسه.

٤- قدرى طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ٤٢٩.

الزيج على مذهب الأستاذ العالم الحبر الأثيل.. أبي العباس أحمد بن علي بن إسحق التونسي بعد وقوفه على ما خلفه في بطائقه مما اعتمده في الحركات والتعاديل... في ثلاثة كراريس أبوابه أربعة وعشرون[1].

٢- المستطيل واليسارة في تعديل السيارة، أو كتاب «اليسارة في تقديم الكواكب السيارة».

٣- المناح في تعديل الكواكب.

٤- المناح في رؤية الأهلة.

٥- المناح في تركيب الأرياح.

ولعل هذه الثلاثة التي تحمل عنوان «المناح»* كتاب واحد يشتمل على هذه الفصول: في تعديل الكواكب، وفي رؤية الأهلة، وفي تركيب الأرياح.

٦- اختصار في الفلاحة.

٧- كتاب أحكام النجوم.

١- المراكشي: الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٨١/١.

*- ذكرها طوقان على أنها «المناخ»، بينما ذكرها بابا التنبكتي والمراكشي «المناح»، فلعلها من تناوح الرياح: أى تقابلها في المهب، ورياح متناوحة: أى لا تهب من جهة واحدة، ولكنها تهب من جهات مختلفة، سميت متناوحة لمقابلة بعضها بعضا. ولعلها المناحي، سهلت بحذف الياء، وهو جائز كالثمان والثماني، جمع ناحية أو منحي، وللمؤلف كتب يوجد في عنوانها كلمة منحي - انظر: لسان العرب.

٨- زايرجة أبي العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي المعروف بابن البناء[1].

٩- مداخل ثلاثة إلى صناعة الأحكام النجومية. وربما كانت هذه المداخل الثلاثة أيضا مندرجة تحت العنوان السابق «أحكام النجوم» حيث لم يذكرها صاحب الديباج وإنما اكتفى بذكر العنوان: «أحكام النجوم». وإن كان طوقان ذكر أن من مؤلفاته في التنجيم: «مدخل النجوم وطبائع الحروف، كتاب في التنجيم الفضائي» علاوة على «كتاب أحكام النجوم»[2].

١٠- رسالة العمل بالصفيحة الشكارية وبالدرقالية.

١١- رسالة على الكرة.

١٢- مختصر رسالة ابن الصفار.

١٣- رسالة في ذكر الجهات وبيان القبلة والنهي عن تغييرها.

١٤- جزء في الأنواء فيه صور الكواكب.

١٥- رسالة في العمل بالميزان يعرف بالكامل المغرب.

١٦- مقالة في الحملاء* الستة بجدول.

١- انظر الكلام في علم الزايرجة: ايضاح المكنون ١/٩٤٨-٩٤٩.

٢- تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ٤٣٢.

*- الحمل: برج من بروج السماء، هو أول البروج أوله الشرطان وهما قرنا الحمل، ثم البطين ثلاثة كواكب، ثم الثريا وهي ألية الحمل، هذه النجوم على هذه الصفة تسمى حملا، لسان العرب.

١٧- قانون في معرفة الأوقات بالحساب.

١٨- .قانون في فصول السنة.

١٩- قانون في ترحيل الشمس.

وهذه الثلاثة الأخيرة متعلقة ببعضها؛ فمعرفة الأوقات يدخل فيها معرفة فصول السنة التي تتوقف بدورها على مقدار ميل الشمس أو تعامدها وهو ما يسميه «ترحيل الشمس» وبهذا يترجح العنوان الذى ذكره الأستاذ قدري طوقان وهو: «كتاب القانون لترحيل الشمس والقمر في المنازل ومعرفة أوقات الليل والنهار»[١].

٢٠- كتاب الإسطرلاب واستعماله[٢]:

قال ابن خلدون: إن «ابن البناء» اعتمد في هذا الكتاب على أزياج «ابن إسحق»، وأرصاد لفلكي كان يسكن «صقلية»[٣] وقد وفق ابن البناء فيه، إذ استطاع وضع بحوثه في قالب حببه إلى الناس فى المغرب ورغبهم فيه، وجعلهم يتهافتون عليه، ويسيرون بموجبه في بحوثهم الفلكية وعمل الأزياج.

ب- وفي العلوم الرياضية:

كان لجهود ابن البناء في الرياضيات فضل في إلقاء ضوء جديد على

١- تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ٤٣٢.

٢- ذكر صاحب نيل الابتهاج وكذلك المراكشي في الإعلام بمن حل مراكش من الألام أن له: «مقالة في الاسطرلاب».

٣- المقدمة ص٥٧٨ الفصل الثالث والعشرون: علم الهيئة، وانظر: طوقان: تراث العرب العلمي٤٣٢.

بعض جوانب علمي الحساب والجبر، والهندسة كما كان الحال في علم الفلك.

١- في علم الحساب:

وقد قامت شهرته - في الشرق والغرب - على كتابه المعروف بـ:

«كتاب تلخيص أعمال الحساب» الذي يعد من أشهر مؤلفاته وأنفسها، وقد بقي هذا الكتاب معمولا به في المغرب حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، وأثار اهتمام العلماء في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

ويعترف «سمث» و«سارطون»: بأنه من أحسن الكتب التي ظهرت في الحساب، وهو يحتوي على بحوث مختلفة، تمكن ابن البناء من جعلها - على الرغم من صعوبة بعضها - قريبة التناول والمأخذ، فأوضح النظريات العويصة، والقواعد المستعصية أيضا ما لم يسبق إليه بحيث لا يجد فيها الدارس إلتواء أو تعقيدا.

ففي هذا الكتاب - كما يذكر طوقان -: بحوث مستفيضة عن الكسور، وقواعد لجمع مربعات الأعداد ومكعباتها، وقاعدة الخطأين لحل المعادلات من الدرجة الأولى، والأعمال الحسابية، وأدخل بعض التعديل على الطريقة المعروفة «بطريق الخطأ الواحد» ووضع ذلك في شكل قانون.

وفي الكتاب أيضا طرق لايجاد القيم التقريبية للجذور الصم، وقيم أخرى تقريبية للجذور التكعيبية لبعض المقادير الجبرية، وهذه العمليات بالاضافة إلى عمليات «القلصادى» الذي قام بشرح الكتاب - كما سنذكر - أبانت طرقا

لبيان الجذور الصم بكسور متسلسلة[١].

وقد وضع ابن البناء نفسه شرحا على كتابه هذا أسماه: «كتاب رفع الحجاب» قال صاحب «كشف الظنون»: «كتاب الحساب» لابن البناء المراكشي، وهو مفيد، لخص فيه ضوابط أعماله، ثم شرحه بكتاب سماه «رفع الحجاب» وهو مستغلق على المبتدئ لما فيه من البراهين الوثيقة المباني، وهو كتاب جليل القدر، كان المشايخ في المغرب يعظمونه وهو جدير بذلك[٢].

ويقول ابن خلدون في صدد حديثه عن العلوم العددية: «ومن فروع علم العدد صناعة الحساب... ولابن البناء المراكشي فيه تلخيص ضابط لقوانين أعماله مفيد. ثم شرحه بكتاب سماه: «رفع الحجاب» وهو مستغلق على المبتدئ بما فيه من البراهين الوثيقة المبانى، وهو كتاب جليل القدر أدركنا المشيخة تعظمه، وهو كتاب جدير بذلك، وإنما جاءه الاستغلاق من طريق البرهان ببيان علوم التعاليم[٣]. ومن عجب أن يشهد العلماء للأصل بالوضوح، ويصفوا الشرح بالصعوبة والاستغلاق؛ ولكن يبدو أنه ليس شرحا بقصدمزيد الايضاح، بل بقصد البرهنة والاستدلال على ما يتضمنه الأصل من القوانين والمسائل.

وقد نال «كتاب التلخيص» عناية العلماء المسلمين واهتمامهم؛ فوضعوا عليه شروحا كثيرة، وكثرة هذه الشروح تدل على أصالته، ونفاسته، ومن هذه الشروح:

١- طوقان: تراث العرب العلمي ٤٣٠.

٢- كشف الظنون ١٤١١-١٤١٢، المراكشي: الإعلام ٣٨٣/١.

٣- المقدمة ص ٤٨٣.

١- شرح «عبدالعزيز بن داود الهواري أو المصراتي أحد تلاميذ ابن البناء، وهو شرح ممزوج أوله: الحمد لله ولي النعم..»[١].

٢- شرح «أحمد بن رجب بن طنبغا المجد بن الشهاب القاهري الشافعي المعروف بـ«ابن المجدي» (ت٨٥٠هـ)[٢] وهو شرح عظيم الفائدة.

٣- شرح «ابن زكريا محمد الأشبيلى» (موجودفي مكتبة أكسفورد)[٣]

٤- «وللقلصادي» (ت٨٩١هـ) شرحان على الكتاب: أحدهما كبير: والآخر: صغير، وقد زاد على شرحه الكبير خاتمة مبحث في: الأعداد التامة، والزائدة، والناقصة[٤].

٦- ووضع ابن هيدور المتوفى بمجاعة فاس سنة ٨١٦هـ تقييدا على كتاب «رفع الحجاب» لابن البناء[٥]. الذي شرح فيه كتاب «التلخيص» كما ذكرنا آنفا.

٧- وممن اختصره وسمي مختصره بـ«الحاوي» أحمدبن محمد ابن عماد بن علي الشهاب أبو الشهاب القرافي المصري الشافعي المعروف بـ«ابن الهائم» المتوفى بالقدس الشريف عام ٨١٥هـ[٦].

١- المراكشي: الإعلام ٣٨٣/١.

٢- الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ٥٦/١-٥٧، المراكشي: الإعلام ٢٨٢/١.

٣- صالح زكي: آثار باقية ٢٨/١، نقلا عن طوقان: تراث العرب العلمي ٤٢١.

٤- طوقان: تراث العرب العلمي ٤٦٥.

٥- المراكشي: الإعلام ٣٨٣/١.

٦- السابق، السخاوي: الضوء اللامع ٢: ١٥٧، تراث العرب العلمي ٤٣٩.

٨- وهناك من صاغ مضمون الكتاب نظما كما يقول المراكشي: «وممن نظم «تلخيص الحساب» الإمام أبو عبدالله محمد بن غازي المكناسي، وشرح نظمه وعليه حاشية لبنيس، وقد طبع الكل بفاس»[١].

٩- وممن نظمه أيضا أبو العباس بن القاضي مؤلف «الجذوة»[٢].

ولنفاسة الكتاب - كما ذكرنا - فقد رغب العالم «وبكه» أن ينقل محتويات «كتاب التلخيص» إلى الفرنسية، فحال موته دون ذلك. وأخيرا نقله «أرستيدمار» إلى الفرنسية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر للميلاد.. «ويقضي علينا الواجب العلمي - يقول الأستاذ قدري طوقان - بأن نشير إلى أن بعض علماء الغرب، أغاروا على الكتاب المذكور، وادعوا لأنفسهم ما فيه، دون أن يذكروا المصدر الذي اعتمدوا عليه، ونقلوا عنه: وكان الرياضي الفرنسي الشهير «شال» أول من أشار إلى هذا، في رسالة قدمها إلى المجمع العلمي في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد[٣]. بقي أن نذكر أنه قيل: إن هذا الكتاب عبارة عن تلخيص «لكتاب الحساب» لأبي زكريا الحصار.

ومع أهمية الكتاب وأثره الواضح في الشرق والغرب فيجب أن نشير إلى ما ذكرته «دائرة المعارف الإسلامية» من أن هذا الكتاب عبارة عن تلخيص لكتاب الحساب لأبي زكريا الحصار[٤]. والأمر يحتاج إلى مقارنة بين العملين

١- الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٨٤/١.

٢- نفسه.

٣- تراث العرب العلمي ٤٣١.

٤- دائرة المعارف الإسلامية ١٠٣/١.

على كل حال.

على أن جهود ابن البناء في العلوم العددية لم تقف عند تأليف كتابه «تلخيص الحساب» رغم ما ذكرنا من أهميته ونفاسته. فقد ألف في الحساب كتبا أخري، كما ألف في الجبر والمقابلة وكذلك في الهندسة. ومن ذلك:

١- «كتاب تنبيه الألباب»

٢- «مقالات في الحساب»؛ بحث فيه الأعداد الصحيحة، والكسور، والجذور، والتناسب.

٣- «رسالة في الجذور الصم وجمعها وطرحها».

٤- وكذلك له رسائل خاصة بالتناسب ومسائل الإرث.

٢- أما جهوده في «الجبر والمقابلة» فقد وضع كتابين هما:

١- «كتاب الأصول والمقدمات في الجبر والمقابلة»[١].

٢- «كتاب الجبر والمقابلة»، وهو موجود في المكتبة الخديوية بالقاهرة.

٣- وله في الهندسة كتابان أيضا، هما:

١- مقدمة في إقليدس والمقالات الأربع[٢].

١- نيل الابتهاج ٦٦، الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٩/١.

٢- السابق.

٢- رسالة في المساحات[١]. أو جزء في المساحات[٢].

ولعلنا بعدأن استعرضنا هذا العدد الكبير من الكتب والرسائل المنسوبة لابن البناء، وموضوعاتها المتنوعة قد تأكدنا مما أكده الباحثون في القديم والحديث من تبحره في علوم العربية وعلوم الدين، وأنه كان من المبرزين في العلوم الطبيعية والرياضية الذين تركوا أثرا باقيا فيها، كما يشهد ابن خلدون وغيره في الماضي، وعلماء الغرب في القرنين الأخيرين، وقدقال عنه المراكشي: «طلب العلم فوصل فيه الغاية القصوى». وقال فيه الإمام ابن رشيد المتوفى في نفس السنة التي توفي فيها ابن البناء، وهو من هو: «لم أر عالما بالمغرب إلا رجلين: ابن البناء العددي بمراكش، وابن الشاط بسبتة»*. وقال غيره: كان إماما معظما عند الملوك، أخذ من علوم الشريعة حظا وافرا، وبلغ في العلوم القديمة غاية قصوى ورتبة عليا»[٣] والمقصود بالعلوم القديمة ما عرف بعلوم الأوائل من الفلسفة والمنطق والرياضيات.

وقال ابن شاطر: «كان ينظر في النجوم، وعلوم السنة، مشتغلا بها، آخذا في الطريقتين بالحظ الوافر»[٤] وقال ابن زكريا نقلا عن شيخه أبي جعفر ابن صفوان: «وصل شيخنا ابن البناء في علم الهيئة والنجوم غاية لم يلحقها أحد من أهل زمانه مع اتصافه بطهارة الاعتقاد واتباع السنة»[٥].

١- طوقان: تراث العرب العلمي ٤٣٢.

٢- نيل الابتهاج ٦٦، الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٩/١.

٣- نيل الابتهاج ٦٥، الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٥/١-٣٧٦.

٤- نفسه.

٥- نفسه.

*- قاسم بن عبدالله بن محمد بن الشاط الأنصاري الأشبيلي توفي سنة ٧٢٣هـ، انظر: ابن فرحون: الديباج ٢٢٦، كحالة: معجم المؤلفين ١٠٥/٨.

وقال أبو العباس الناصري: «هو الإمام المشهور في علم التعاليم والهيئة والنجوم والأزياج وغير ذلك، وكان – رحمه الله عز وجل – معروفا باتباع السنة، موسوما بطهارة الاعتقاد، منعوتا بالصلاح، وكان انتفاعه بصحبة أبي زيد الهزميري رضي الله تعالى عنه»[1].

وقال عنه تلميذه أبو زيد عبدالرحمن اللجائي (ت ٧٧٣هـ): «كان شيخنا وقورا حسن السيرة، قوى العقل، مهذبا فاضلا، حسن الهيئة، معتدل القوام، يلبس رفيع الثياب، ويأكل طيب المآكل، يديم السلام على من لقيه، ما تحدث معه أحد إلا انصرف عنه راضيا، محبوبا عند العلماء والصلحاء، حريصا على الإفادة بما عنده، قليل الكلام جدا، لا يتكلم بهذر (بباطل)، ولا بما يخرج عن مسائل العلم، وإذا تكلم في مجلس سكت لكلامه جميع من فيه، محققا لكلامه قليل الخطأ»[2]. وكلها شهادات تؤكد مكانته العلمية، وتكشف عن صفاء عقيدته والتزامه الديني، وعن مسلكه الحضاري، وسمته الرقيق وخلقه الرفيع، كما تشي بمشربه الروحي الذي يعكسه كتاب «فهم الحقيقة ...» الذى بين أيدينا.

١- الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى جـ ١٧٩/٣.

٢- المراكشي: الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام ٣٧٦/١.

القسم الثانى

التحقيق

القسم الثاني

مقدمة التحقيق

و صف المخطوط:

لقد هديت بعد بحث طال وقته عن مؤلفات ابن البناء إلى هذا المؤلَّف الذي بين أيدينا – غير أني لم أجد من نسخه – بعد البحث والتقصّي في بيانات المكتبات العالمية المهتمة بالتراث العربي إلا نسخة مخطوطة بمكتبة «كوبرلي» في استانبول تحت رقم ١٦٠١/١، صوّرت عنها نسخة مصغرة علي ميكروفيلم بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة محفوظة به تحت رقم (٤٨٠) تصوف.

والمخطوطة الأصلية عبارة عن مجموع يتضمن عدة كتب سجلت عنواناتها علي الغلاف الخارجي للمجموع تبدأ بعنوان كتابنا «كتاب في فهم الحقيقة» لابن البناء يليه كتاب «رد الآيات المتشابهات إلى المحكمات»* لابن اللبان، وكتاب «عدّة العباد للمعاد» للإمام الغزالي، وكتاب «الكلمات الذوقية والنكات الشوقية» للسهروردي، ويلي ذلك عنوان مجموعة ابن سينا (لعلها مجموعة رسائل ابن سينا التسع في الحكمة والطبيعيات) التي طبعت تحت

*– كتب هذا العنوان هكذا: «رد الآيات المحكمات إلي المتشابهات» في صفحة عنوانات المجموع، وهو خطأ من الناسخ إذ كتب صحيحاً في الصفحة الخاصة بعنوان الكتاب كما أثبتنا.

عنوان : «تسع رسائل».

-كتب المخطوط بخط نسخي واضح بمداد أسود في الغالب، وكتبت العنوانات الرئيسة و الجانبية بخط أحمر ، و يقع في إحدى عشرة ورقة مقاس ٨، ٢١ × ١٦,٢سم.

-دمغت صفحة العنوان بخاتمين : الأول مستدير الشكل و كتب فيه : هذا ما وقفه الوزير أبو العباس أحمد بن الوزير أبي عبد الله محمد، عرف بـ« كوبر لى أقال الله عثارها». والثاني : مربع الشكل و كتب فيه : «إنما لكل امرئ ما نوى» ولولا أنى قرأت هذه العبارة بنفس هذا الخاتم علي مخطوطات أخري كثيرة ما أمكنني قراءته لعدم وضوح معظم كلماته.

-وفي مواضع كثيرة من المخطوط ترد علي الهامش عند تصحيح بعض الكلمات حرف (ن) مفرداً (وهو اختصار كلمة نسخة) فوق الكلمة المصححة للكلمة المحرّفة، وهذا يفيد أن هذه النسخة قوبلت على نسخة أخرى، كما ورد فى نهاية الكتاب في الهامش عبارة : «بلغ مقابلة بأصله المنقول عنه» ولكن لا توجد للأسف بيانات تعيّن هذا الأصل، ولكن ما أسلفناه يدل على أمرين :

١- مقابلة النسخة الأصلية بعد نسخها على الأصل الذي نقلت عنه.

٢- ومقابلتها أيضا على نسخة - أو نسخ - أخرى مع تسجيل الفروق. ويبدو أن النسخة قد روجعت على الأصل أو قوبلت على نسخة- أو نسخ- أخرى بمعرفة الناسخ الذى أضاف ما سقط، وحذف ما ورد فيها من تكرار بالاشارة الى زيادته بعلامة (ز) ... وذلك لأن الخط في الأصل وفي الهامش واحد.

و قد اتبع في المخطوط - كمعظم المخطوطات - نظام التعقيبة، وهو كتابة الكلمة الأولي في الصفحة اليسار في أسفل الصفحة اليمنى، وهذا يعين على تسلسل ورقات المخطوط دون إرتباك، ويكشف عما عساه يقع من نقص أو ضياع من أوراق المخطوط.

تخلو هذه النسخة المصورة من تاريخ النسخ، و ما كتب في ورقة البيانات من أنها كتبت في القرن التاسع لعلّه ورد في نهاية المجموع الأصلي، أو أنه مجرد تقدير تخميني ممن أعدوا فهرس مصورات معهد المخطوطات.

عملية التحقيق:

التحقيق عمل جليل نافع عبّر عنه الباحث المصرى الراحل الدكتور عيسى عبده - رحمه الله - بقوله: «من أحيا مخطوطة فقد أحيي أرضاً مواتاً» لكنه عمل شاق في الوقت نفسه - وخاصة إذا كان النصّ ينشره للمرة الأولي، وتزداد المشقة بعوامل أخري كثيرة منها - علي سبيل المثال - عدم توفر نسخ كافية للمخطوط، أو اعتماد المحقق على نسخة وحيدة. أو ما يعتري المخطوط من عوامل خارجية (وجود أثر القرضة ببعض كلماته و تآكل بعض ورقاته) إلي غير ذلك. وقد يقضي المحقق ساعات عديدة أمام كلمة أو عبارة غير واضحة، أو ليست في موضعها الدقيق، كما هو الحال في أحد مواضع من هذه النسخة الوحيدة التي بين أيدينا، وصعوبات التحقيق ومشقاته كثيرة و متنوعة على كل حال لا يدركها إلامن كابدها*.

---

*-لقد قضيت أوقاتا مديدة أمام إحدى لوحات المخطوط هي اللوحة(٩أ) محاولاً تقويم النص الوارد بها، خاصة أن هناك عبارة وردت في هامشها لم يشر الناسخ بأية علامة إلي موضعها فى متن الكتاب. فأين موضعها من النص إذن؟ وفى أى موضع يستقيم الكلام معها؟ فقصدت=

ولا بد لأي محقق أن يتعلم مما وضعه رواد تحقيق النصوص – من عرب ومستعربين– من قواعد و ملاحظات تختص بمنهجية التحقيق، ورسم النص، والترقيم، والرموز، والتعليقات والفهارس وغيرها. فهذه القواعد عبارة عن ركائز ثابتة، و معالم ترشد المحقق وتوجه عمله. غير أنها ليست بالضرورة ثوباً جاهزاً يرتديه أي نص من النصوص، فلا بد أن يكون لكل نص منها خصوصية تتعلق بالشكل أو بالموضوع. وهذه الخصوصية هي مناط التجديد عند المحقق.

وقد حاولنا في تحقيقنا لهذا الكتاب أن نراعي إلي حد كبير تلك القواعد والأصول المتفق عليها بين المحققين.

فمن ناحية التنسيق العام لأبواب الكتاب وفصوله، لم تكن هناك حاجة إلي عمل جوهرى في هذا الصدد، حيث قسم المؤلف كتابه إلي سبعة مراسم وخاتمة. واقتصر التنسيق علي تقسيم محتوي كل مسرم إلي فقرات، واستخدام علامات الوقف، والترقيم، والتعجب، والاستفهام، و الأقواس الفاصلة للجمل الاعتراضية، وعلامات التنصيص ونحو ذلك من العلامات ذات الأهمية في بنية العبارة.

وكتبت الآيات القرآنية بين قوسين مزهرين ﴿....﴾ وقمت بتشكيلها وتخريجها بذكر اسم السورة ورقم الآية فيها، وما ورد كجزء من آية أكملته بالهامش، وما ورد من عبارات مقتبسة من آيات قرآنية أشرت إلى الأصل القرآني

=أستاذى الدكتور حسن الشافعي، وبعد ساعات عديدة أمام النص ككل وهذه اللوحة على وجه الخصوص استقام النص بحمد الله. وإن اضطررنا إلى قراءة ترجيحية لبعض الكلمات التي نالها تحريف في المخطوط، كما اضطررنا إلي زيادة كلمة سقطت منه، لأنها هي نفس الكلمة التالية لموضع السقط بزيادة حرف العطف (الفاء).

المقتبس منه.

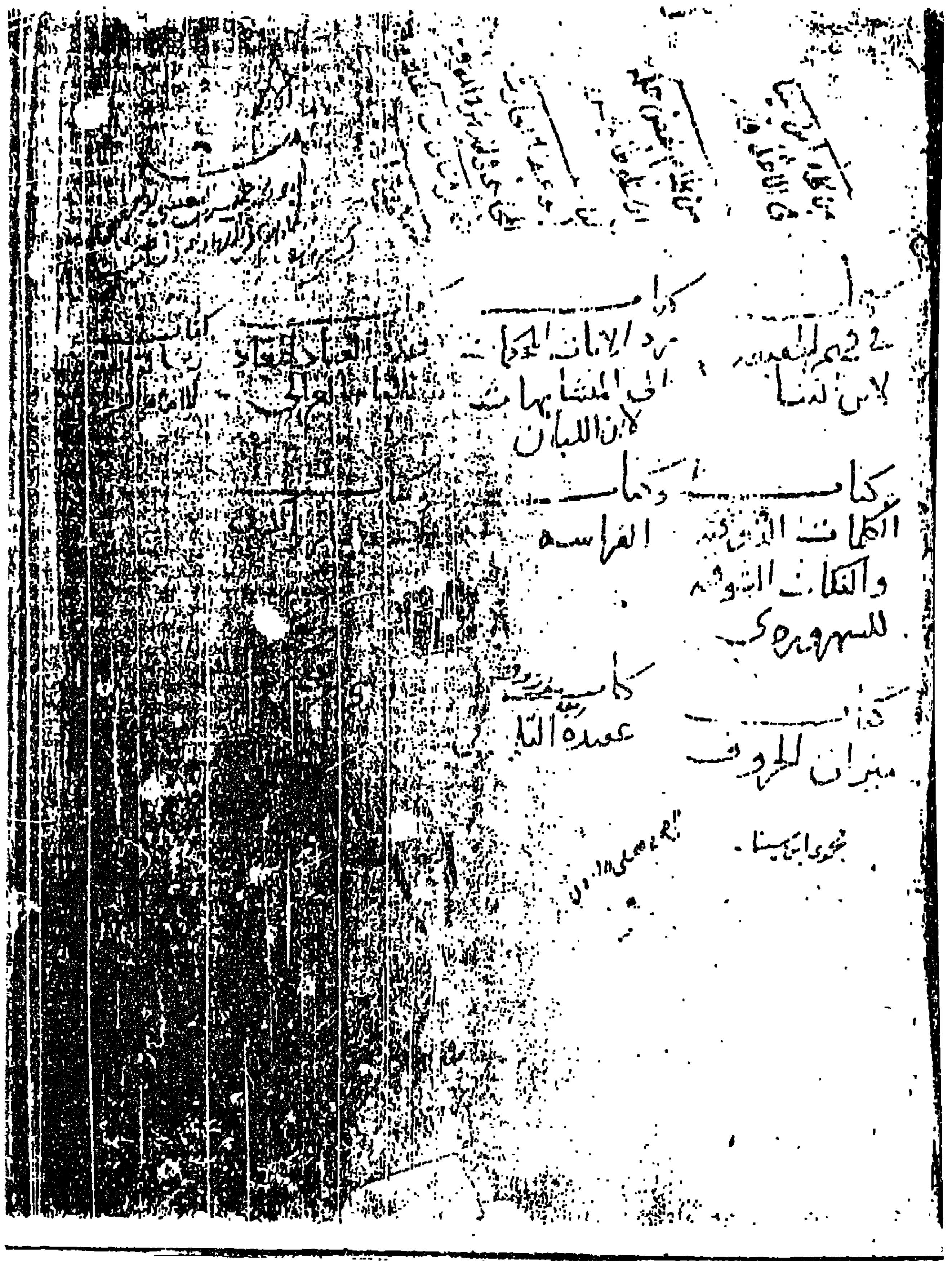
أشرت في الهامش إلى مواضع التصويب التي قام بها الناسخ عند مقابلة النسخة على الأصل المنقول منه، وكذلك ما وضع عليه حرف (ز) من الكلمات المكررة، وما رآه خطأ فأثبت صوابه بعد أن ضرب عليه بعلامة الخطأ (خ) وبجواره علامة (صحـ) أى المصحح، وما رسم فوقه حرف (ن) من فروق النسخ كما أسلفت الإشارة.

وقد اضطررت أمام غموض بعض عبارات النص إلى زيادة بعض الحروف- كأدوات العطف ، وأحيانا بعض الكلمات - حتى يستقيم السياق، لكني وضعت ذلك بين معكوفتين علامة الزيادة على الأصل.

كما أضفت بعض التعليقات بالهامش، لايضاح ما ورد في النص من عبارات اكتنفها الغموض، كلما تطلب الأمر ذلك، أو لتخريج نص استشهد به المؤلف أو اقتبسه أو نحو ذلك مما سلف الاشارة إليه.

واتبعت قواعد الاملاء الحديثة في كتابة النص مصححا الأخطاء الإملائية الواردة في الأصل دون الإشارة إليها، فذلك - في نظرنا - أمر لا يستحق الاشارة إلا إذا كان خطأ يترتب عليه تغيير في المعنى.

وأرجو أن أكون بذلك قد أخرجت النص و أضأته على نحو يعين قارئه على الإفادة مما فيه، وفهم مقاصده ومراميه، والحمد لله رب العالمين.



صورة صفحة الغلاف لمجموع من الكتب والرسائل منها كتاب مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة لابن البناء المركشى.

الجمع ثابته بالحق وليس نجد في الفهم فرقا بين هذا الوجود وبين وجود
حق الاشيا الا من حيث الاسم فقط ثم لذلك قال المتكلمون وجود
الحق حقيقة ذاته ووجود عين زايد على حقيقته في العلم ولا
شك ان وجود الحقايق في علم الحق بهذا الاعتبار متقدم على وجودها
في الاعيان لا من جهة العلم فالذي به العالم قديم لا يحس منه بالعين
ولا اللذة في مبدا عدم ادراكه وانما هو به حادث منه يحس بالالم
واللذة فالوجود الذي العالم به قديم للمعدوم به وجود للمحال
من حيث المعلومية بالاحالة وغيرها فهذا الوجود لا يقبل العدم
فهو واجب وهذا وجود العلم الحق وهو متقدم على الوجود
الذي يقابله العدم ولم يتحقق القبلية والبعدية الا عند
حصول الوجود الثاني الذي يقابله انعدم جميع الوجود الذاتي
به وجد فالزمان حادث موجود بوجود العالم العيني لا معنى
الزمان انما هو التقدم والتاخر بالنسبة للحادث
فالوجود وجودان احدهما لا يتقدم عليه عدم ولا هو مجعول
بجعل جاعل وفيه تجتمع الاضداد وهو الوجود للعالم الواجب

وأوطنني بإجارة نفسي أحق بالحق آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله
لا نفرق بين احد من رسله سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك
المصير وسلم على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

في تحقيق الاعتبارات في تمييز الرب والمربوب : الارتباط
من جهة الحق والارتباط من جهة الخلق : حالة الارتباط وجودا
او شرعا من جهات صفات الحق : حالة الارتباط من جهات صفات
الخلق وما يطابق منه جهة الحق : تحقيق النسبة والعجز فينا فيتوقف
على عقد كلي جازم الخاتمة للعبد على ما ينبني في ذلك سبحان
الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
ولا حول ولا قوة لنا الا بالله خاتمة العقد
بالكلية وبالله التوفيق كملت الرسالة
والحمد لله وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وصحبه
وسلم

بلغ مقابلة بأصله المنقول منه

الصفحة الأخيرة وبها عبارة «بلغ مقابلة بأصله المنقول منه».

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه توفيقي

قال الشيخ الفقيه المحقق أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المعروف بابن البناء رحمه الله تعالى:

مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة.

مرسم أول: ينتج العلم به ب «سبحان الله»:

إن النفس إذا توجهت نحو المحسوسات وأدركتها، وارتسمت فيها[1] منها في النفس صور خيالية، وبعد ذلك تتصرف فيها بالقوة المفكرة[2] تركيبا وتفصيلا، وتخلص ماهية الشيء المحسوس من مشخّصاته، وتدرك الأمرَ الكلي الذي وقع بتشابه الجزئيات.

وإذا توجهت نحو ما ليس بمحسوس لها، سواء كان شأنه أن يُحس أو

١ – فيها: أضافها المصحح عند مقابلة هذه النسخة على الأصل المنقول عنه.

٢ – القوة المتخيلة: هي القوة الباطنة التي بها تدرك صور المحسوسات التي سبق أن أدركتها الحواس الظاهرة والمعاني الجزئية التي يدركها الوهم، وهي أيضا القوة التى بها نفرق بين صور المحسوسات بعضها عن بعض، وبين المعاني بعضها عن بعض أو بين صور المحسوسات والمعاني، أو نؤلف بينها جميعا في عمليات التفكير، ويوجه ابن سينا اهتمامه بنوع خاص إلى الوظيفة الثانية وهى التفريق والجمع. ابن سينا: الاشارات ١٤٥/١ ، وانظر: د/محمد عثمان نجاتي: الادراك الحسي عند ابن سينا ١٤٩.

ليس شأنه أن يحس، فلا بد لها من وضع علامة في النفس، تتنزل عندها منزلة الصور المتخيلة من المحسوسات، ويسمى هذا الوضع توهّما، فإن الوهم[1] إنما هو اتباع الخيال الذي عن المحسوسات، ولا يرتسم في النفس شئ سوى ذلك.

والعقل لا يضع لشئ رسما[2] أصلا، إنما له أبدا الشهادة للحق، ومدركه وجدان اللزوم في الأشياء. فلذلك إذا صرف الإنسان فكره نحو ربّه/ نصب الوهمُ في الذهن شيئا لا ينفك الوهم عنه، يجعله كالعلامة، فهذا الذي حصل في الذهن بالوهم يساعد العقلُ الوهم على نصبه، إذ لا حيلة للوهم إلا به، ويتفقان على أنها علامة مشيرة إلى الاسم حيث هو، وليست هذه العلامة هي ماهية الرب ولا نفسه، إذ لاماهية للرب[3]، وله حقيقة جلّت عن إحاطتنا بها، يشير إليها العقل والوهم، ويتفقان أيضا في الشهود الصريح[4] على اطراح تلك

١- القوة الوهمية: قوة تدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية إدراكا جزئيا متعلقا بهذه المحسوسات، كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه وأن هذا الولد معطوف عليه: ابن سينا: الاشارات ١٤٤/١، النجاة ٢٧٨، الرازى: المباحث المشرقية ٣٢٩/٢.

٢- الرسم: بالفتح وسكون السين المهملة في اللغة: العلامة، وعند المنطقيين نوع من التعريف مقابل للحد ويقصدبه التعريف بغير الجوهريات...(التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون). ولكن ليس هذا هو المقصود هنا، بل المقصود بالرسم الصورة المحسوسة المنطبعة في النفس أو المعنى الجزئي المرتبط بها، فالعقل يدرك المعاني الكلية المجردة.

٣- فرق المؤلف بين الماهية والحقيقة بالنسبة للذات الإلهية على أساس أن الماهية قد تكون حقيقية أي ثابتة في نفس الأمر إن كان لها ثبوت وتحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل، وقد تكون اعتبارية أي كائنة بحسب اعتبار العقل فقط... أما الحقيقة والذات فتطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي. ومن العلماء من أثبت لله عزوجل ماهية لكنها تختلف عن ماهيات المخلوقين كابن تيمية، انظر: هذا المبحث في القسم الخاص بالدراسة.

٤- تكررت كلمة «الصريح» في الأصل وضرب الناسخ علامة ز(أي زيادة) فوق المكررة.

العلامة بمعنى عدم اعتبارها، فيبقى الذكرُ خالصا بقوة الروح[١]، وليس تلك العلامة أيضا مأخوذة من شئ أصلا، إنما حدثت في النفس من ذكر الرب، فهي مشيرة إلى اسمه جَل وتعالى، كما ذُكر، وعلامة ضابطة للوهم.

فاسم الرب فوق هذه العلامة في جهة منها تشير إليه، ومنه يتوجه الاعتبار نحو الخلق، وإليه يتوجه الاعتبار من الخلق، وظاهر بيّن أن هذه[٢] الفوقية أو الجهة ليست بمكانية، بل هو القاهر فوق عباده[٣].

فلفظ الجهة أو الفوق مشترك في اللسان[٤]، والقرائن مبيِّنةٌ، فإذا قيل: النزول والفوق والجهة على ما ليس/بجسم ولا حادث تعيّن أحد مسميات اللفظ المشترك. ١٣أ

١- أي بالقوة العاقلة الناطقة.

٢- في أصل المخطوط: «هذا أن هذه...» وقد أثبت المصحح تصويبا لها في الهامش، فأثبتناه.

٣- قبس من الآية الكريمة: ﴿وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير﴾(سورة الأنعام: ١٨).

٤- مشترك في اللسان: أي في اللغة والاشتراك وحدة اللفظ وتعدد المعنى عكس الترادف. والجهة بالكسر عند الحكماء يطلق على معنيين:
أحدهما: أطراف الامتدادات، وبهذا المعنى ذو الاتجاهات الثلاث والسبع إذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست، بل تكون أقل وأكثر وتسمّى مطلق الجهة.
وثانيهما: تلك الأطراف من حيث إنها منتهى الاشارات الحسية ومقصد الحركات الأينية ومنتهاها بالحصول فيه، ودخل المحدود المركز ويسمّى بالجهة المطلقة، فالجهة بالمعنى الأول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة. وبالمعنى الثاني بخلاف ذلك. ثم الجهة المطلقة إما حقيقية وهي التي لا تكون ورائها تلك الجهة. وإما غير حقيقية وهي التي تكون ورائها تلك الجهة. فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون وراؤه فوقا وهو المحدود، والتحت الحقيقي هو ما لا يكون وراؤه تحتا. وهو المركز. انظر: المواقف بشرح الجرجاني(الفلكيات)، التهانوي: «كشاف اصطلاحات الفنون»، في مادة: الجهة، ومادة: المكان.

والجهات لا وجود لها إلا بالنسبة إلى موجود محدود بها. فالجهات نحو ما توجهت، ولا وجود لها عند عدم هذا الاعتبار، فإن العالم لاجهة له، وما يضعه الوهم من العلامة التي ذكرنا، قد يقع السهو في الاعتبار من مدلولها على حقيقته، فينحرف الوهم بالعلامة إلى غيره، أو يبدلها بغيرها، أو يعمم ماليس بعام، أو يخصص ماليس بخاص أو يطلق أو يقيد[١] فيلزم لأجل ذلك لوازم بحسب ذلك التوهم المائل فيضلل، ولذلك قد نجزم بشيء، ثم ننتقل عن الجزم به لكونه على غير تلك الجهة التي جزم منها، لأن العقل يشهد بصحة اللزوم، لا بصحة ما عنه كان اللزوم في ذلك، فمع السهو عن ما عنه وقع اللزوم في النفس، قد يقع الضلال، لا سيما إذا كان النظر في المبادئ، فإن باب العلم يختلط بباب الوجود ثَمَّةَ، ويصير مثلُهما كمثل خطيْن امتدا على استقامتهما من جهة البصر إلى طرفي مُبصَرٍ بعيدٍ جدا، فلا يدركه البصر للبعد وانطباق أحد الخطين على / الآخر حسّاً[٢] لشدة ضيق الزاوية على البصر، ٣ب فتضمحل الأبصار في ذلك المضيق، وإن كان العقل يشهد بأنهما اثنان، فكذلك باب العلم وباب الوجود، هما شيئان متغايران من جهتنا، فإذا امتد نظر البصيرة معهما إلى المبدأ الأول ضاقت الطريقة[٣]. وتحيّر الفكر في تلك المضايق، وأظلم الإدراك، فلهذا كان الوحي نوراً يُهتدي به في تلك المضايق المظلمة رحمة من الله تعالى بعباده المؤمنين ﴿**ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيما**﴾[٤].

١- في الأصل. ويطلق ويقيد، ولعل الصواب ما أثبتناه

٢- كتبت في الأصل «جمعا» ولكن المصحح ضرب عليها خطأ، وأثبتها «حساً» كما سترد بعد قليل.

٣- أي المسلك.

٤- سورة الأحزاب: ٤٣

فمما يغلط إطلاق أن المؤثر لا يؤثر حتى يتأثر، وقد يبني على لازمه قدم العالم في الوجود لاستحاله تأثر[1] القديم بالحادث، وما ذاك إلا لإطلاق هذا القول، وميل العلامة التي في النفس عما يقبل التأثير في نفسه إلى العموم، وليس ذلك بحق في كل شئ، بل نجد مؤثرات لا تتأثر أصلا مع أثرها الحادث، مثل خطين متوازيين ممتدين بلانهاية هما في مدرك العقل لا يلتقيان أصلا، ويلتقيان حسًا، فقد أثرا [مع] أنهما [لم] يتأثرا[2]، بالالتقاء والنهاية. وسبب ذلك الارتباط الذي بين/الخطين والبصر، وبامتداد البصر معهما تظهر صورة الاجتماع، وبانقباضه تظهر صورة الافتراق، ولم يتأثرا[3] من جهة ذاتيتهما أصلا، وإنما الأثر في غيرهما، وهما مع ذلك يوصفان بأنهما ملتقيان، وليست هذه الصفة موجودة في ذاتيتهما، بل هي حال لهما في البصر، لا فيهما، فيوصفان بالضدين الاجتماع والافتراق، وتلك الأوصاف لهما حقيقة، لأن شأنهما أن تكون لهما تلك الأوصاف بسبب تلك الأحوال، وليس ذلك بموجب كثرتهما، ولا تغيّرهما، ولانفي الأثر عنهما، بل حقيقتهما عند الأثر وقبله وبعده من جهة ذاتيتهما حقيقة واحدة لم تتغير، فهذا مؤثر أثر أثرا ظهر منه أنه تأثر، وهو لم يتأثر، لأن ذلك الأثر عائد إلى المتأثر. ٤أ

ولا يقال: إنهما في طباعهما أن يكونا كذلك في نفس الأمر، بل يقال: في طباعنا أن يدركا كذلك، وكل معشوق فإنه يحرك العاشق له بشوقه إليه، وهو خارج عن عاشقه وغير متحرك.

١- في المخطوط «تأثيرا» فضرب عليها المصحح علامة خطأ، وكتبها في الهامش «تأثر» وهو الصواب.

٢- في الأصل:«فقد أثرا أنهما تأثيرا» ولعل الصواب ما أثبتناه مع زيادة ما بين المعكوفتين لمقتضي السياق.

٣- في الأصل: لم يتأثر.

واعتبر أيضا النقطة الواحدة من نقط بسيط الدائرة[1]/ومحيطها، بينها وبين الدائرة ارتباط ضروري، وإذا اعتبرت الارتباط من جهة بسيط الدائرة المحيط بتلك النقطة، كان واحدا فقط، لاتحاد البسيط واتحاد النقطة. وإذا اعتبرت الارتباط من جهة النقطة، وجدته على وصفين:

أحدهما: على الجملة، وهو واحد في القوة.

والثاني: ارتباطها بكل فرد فرد على التفصيل، وذلك كثير بالفعل، ويدلك عليهما اعتبار توجه النقطة للكل الواحد، وتوجهها إلى كل فرد، وهذا مثَلٌ للضمير، فإنه حرف[2] من حروف الكتاب المحيط بكل شئ [من المخلوقات][3] التي فاضت عن القلم العلي إذ خطّ علم الله في خلقه كما أمره الله، والكتاب دليل قاطع على العلم بالمكتوب ﴿ألا يعلم من خلق﴾[4].

وقد يظهر للضمير أن المؤثر فينا[5] متأثر[6] معنا، وليس تأثره ذلك في نفسه، بل فينا، والجزم حاصل لنا بتأثرنا لأنا نجده، وغير حاصل لنا بتأثر المؤثر، لعدم ضرورة اللزوم من العقل، ولذلك جعل الله لنا آلات جسمانية، ندرك بها

١- البسيط هو الشئ الذي لا جزء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم والتعليمي(الرياضي) أو لم يكن كالوحدة والنقطة من الأعراض والجواهر المجردة، ويقابله امركب وهو الشئ الذي له جزء بالفعل، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون.

٢- المقصود به: مستهل سورة القلم «ن» كما تدل عليه بقية العبارة.

٣- زدت ما بين المعكوفتين لتوضيح السياق.

٤- سورة الملك: ١٤.

٥- بين كلمتي «المؤثر» و«متأثر» بياض يسع كلمة واحدة، وكتب المصحح في الهامش كلمة «فينا» وفوقها حرف «ن» أي أن التصحيح من نسخة أخرى.

٦- في الأصل: متأثرا.

الجزئيات إدراكا جزئيا، فكل من إدراكه بآلة جسمانية، فإدراكه جزئى/ ولايلزم ٥أ
منه أن من ليس منه إدراك بآلة جسمانية فلا يدرك الجزئيات، وقد عكس
الفلاسفة هذه القضية غلطا ووهما فقالوا:

كل من يدرك الجزئيات فله آلة جسمانية، ويلزم منه أن من ليس له آلة
جسمانية فلا يدرك الجزئيات، فتحفّظ من مثل هذا، فإن أدنى زوال[1]، يقع عن
المحجة، يؤدي إلى مواضع فى[2] غاية البعد عن الموضع المقصود، فكذلك
الاختلاف قد يكون أول الأمر يسيرا، ويصير سببا للاختلاف العظيم آخر الأمر.

١- أي انحراف.

٢- في الأصل: وفي، ثم شطب الناسخ أو المصحح حرف «و».

مرسم ثان: ينتج العلم به «الحمد لله»:

أول الأوائل[١] كلها إما حقّ وإما باطلٌ، فإن كان الباطل فلابد من حقّيّة كونه باطلا، فالحق معه هو الذي حقق كونَه باطلا، فالحق ثابت في ذلك الاعتبار، وإذا ثبت الحق زهق الباطل، فالحقُ أولُ كل أولٍ.

ووجه ذلك أن الباطل إن كان باطلا، فإبطال الباطل حق، وإن كان حقا فالحق ثابت فيبطل الباطل، فقد ظهر في هذا الاعتبار أن الحق ثابت على كل حال وكلِ تقدير، وأنه مع الباطل المنظور فيه مصحح وغير داخل في مفهومه، ولا وجوده داخل فيه، والحق المنظور فيه/هو الذي يقابله الباطل.

فالحق في اعتبارنا حقّان: حق باطلاق، وحق الباطل، فالحق باطلاق هو الربُّ، وحق الباطل هو العبد، وهذا الحق مظهره* الكلمات، قال الله تعالى: ﴿ويُحقّ اللهُ الحقَّ بكلِماتِه﴾[٢].

فالحق هو الأول، ووجوده هو الأول، وتجد نفسك تعرفه ولا تجهله، وهو ممدّ الوجود كله بقوته، وإليه تختصم العقول، لأنه على كل شئ شهيد، فهو مطلوبنا من حيث هو شهيد على مشهود، فإذا وجدناه قائما به حقّ المشهود

١- أوّل الأوائل هو الحق. فالحق أوّل لأنه لا يمكن أن يكون أوّل كل أوّل باطلا، لأنك كيف تثبته؟ فطريقة الباتك تؤدي بك إلى أن الحق أوّل كل أوّل، يدل على ذلك قوله - في فقرة لاحقة-: «فالحق هو الأوّل ووجوده هو الأوّل».

٢- سورة يونس: ٨٢.

*- كذا بالأصل، وتصير العبارة أكثر وضوحا لو قرئت: «تُظهره».

سكنت النفس واستراح الضمير.

والحق باطلاق به يطلب حق الأشياء، فلا تكون ذاته مطلوبة لنا، لأنه معنا مُحقِّق حقنا[1]، الذي تصورنا، فلو كان مطلوبا بماذا نطلبه **﴿فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ﴾**[2]، **﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾**[3].

والحق فوق طور العقل، إليه يسجد العقل ويسلم، ويشاهده الروح إيمانا يكاد يخفى على[4] الفهم، من شدة ظهوره، وجوده مع كل موجود بالقيومية*، وهو يدرك كلَّ موجود، وهو **﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾**[5] وكل حق يتقيّد، فبكلمته تقيد في نفس الأمر، والتشخص عارض اعتبارى، ولا زمان

١- احقاق الحق: اظهاره وتقويته (تفسير الفخر الرازى، سورة يونس: ٨٢)، ومعنى أنه سبحانه «محقق حقنا» أي: محقق وجودنا.

٢- سورة يونس: ٣٢.

٣- سورة ال عمران: ٢٨.

٤- في النسخة الأخرى التي قوبلت عليها النسخة: عن

٥- سورة طه: ٥٠.

*- العارفون بربهم أرباب البصائر شاهدوا الحق بقوة بصائرهم، وترقوا إلى درجة عندها يستدلون بالله على أفعاله وصنعه، فوجوده أظهر - عندهم - من وجود كل شيء، فهو الذي أظهر كل شيء، وهو القيوم على كل شيء، يقول الإمام الغزالي في هذا: «واعلم أنه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر، فقد ظهر كل شيء للبصيرة الباطنة بالله، فهو مع كل شيء لا يفارقه ثم يظهر كل شيء، كما أن النور مع كل شيء وبه يظهر، ولكن بقي هاهنا تفاوت: وهو أن النور الظاهر يتصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب حتى يظهر الظل، وأما النور الإلهي الذي به يظهر كل شيء، لا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره، فيبقى مع الأشياء دائما... ولو تصور غيبته لا نهدمت السموات والأرض... فسبحان من اختفى عن الخلق لشدة ظهوره، واحتجب عنهم لاشراق نوره. (مشكاة الأنوار، تحقيق الدكتور أبو العلا العفيفي ص٦٣-٦٤.

للحق ولا مكان له﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١]، ولا يتأتى توهم[٢] عدمه*، لانسداد باب الوجود وباب العلم،/وكون مايتوهم لابد من حقيقته، فالحق خارج عن ٦/أ التوهمات بذاته وصفاته، ووقع التوهم على غيره لا عليه، كما تجد ذلك في اعتبارك بلا شك ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[٣].

١- سورة الشورى: ١١.

٢- في الأصل: «مايتوهم» ولكن المصحح ضرب علامة(ز) على «ما» مما يدل على أنها زائدة.

٣- سورة طه: ٩٨.

*- ولايتأتى توهم عدمه: أي عدم وجود الحق سبحانه؛ لأنه لايكون بعد توهم عدم وجوده وجود يعلم به حالة العدم التي توهمناها أو افترضناها، يقول ملا عبدالرحمن الجامي: «اعلم أن في الوجود واجبا، وإلا لزم انحصار الموجود في الممكن، فيلزم أن لايوجد شيء أصلا، فإن الممكن وإن كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولافي ايجاده لغيره، لأن مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود، وإذ لا وجود فلا ايجاد ولا موجود لابذاته ولا بغيره، فإذاً ثبت وجود الواجب» (الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم ص١٩٩).

مرسم ثالث: ينتج العلم به «لاإله إلا الله»

بعد حصول الفهم، ترى حق كل شيء مع ذلك الشيء بصورة الشيء، ومفهوم الحقِ من جميعها مفهوم واحد، فنفس الشيء وحقيقته من جهة نفس الأمر كلمةٌ تحقُ مفهوم الحق، فنعلم الاسم، قال الله تعالي: ﴿لِيُحِقَّ الحَقَّ ويُبْطِلَ البَاطِلَ﴾[1].

وهذا الحق الذي أحقَّه الله، هو الذي يناظر الباطل في الاعتبار، وهو الذي يقذف الله به على الباطل فيدمغه[2]، وهو الذي يظهر مع الشيء بصورة ذلك الشيء، وكلٌ شيء سوى الله باطل، فالحق يلزم عن الباطل كما يلزم عن الحق، إذ كل باطل باطل حقّا، وكل حق هو حقٌ حقّا، فالحق لازم الوجود عن الاعتبارين معا بالضرورة، فهما دليلانِ عليه.

والعلامة الحاصلة منه في النفس - كما تقدم لك - هي مشيرة إلى الاسم، والاسم حجاب الذات، فسبّح ربك باسمه، وسبّح اسمه، وظهر لك أنك إنما أدركت اللزوم، وكذلك كل أمر روحاني إنما تدركه بالملازمة[3]

١- سورة الأنفال: ٨.

٢- قبس من الاية الكريمة: ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق..﴾(سورة الأنبياء: ١٨).

٣- الملازمة والتلازم والاستلزام أيضا: كون الحكم مقتضيا لحكم آخر، بأن يكون إذا وجد المقتضِي وجد المقتضَى وقت وجوده ككون الشمس طالعة وكون النهار موجودا فإن الحكم بالأوّل مقتض للحكم بالآخر... وقد يكون الاستلزام من الجانبين.
وللازم تقسيمات: الأوّل: اللازم مطلقا إما لازم للوجود أي باعتبار وجوده الخارجي مطلقا، أو لازم الماهية أي باعتبار وجوده الذهني بأن يكون إدراكه مستلزما لإدراكه إما مطلقا أو مأخوذا بعارض. التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون.

لابالإحاطة به. فتدرك موجودات بلوازمها، وذلك يقوم فيها/مقام الحس في المحسوسات، بل النفس باللزوم أوثق[١]، لأنه هو البرهان اليقين[٢]، فوجودالرب هو بالبرهان واضح لكل فطرة **﴿أفي الله شك﴾**[٣].

١- حيث يجزم العقل باللزوم بينهما.

٢- كذا بالأصل وهو صحيح، ولعلها اليقيني.

٣- هذا جزء من الآية الكريمة:﴿قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفرلكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمّى قالوا إن أنتم إلابشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين﴾(سورة إبراهيم: ١٠).

مرسم رابع: ينتج العلم به «الله أكبر»

لنا في الاعتبار حالان:

الحال التي نحن عليه الآن.

والأخرى متوهمة، وهي حال زوال هذه الحالة عنا.

فنحن يصح علينا توهم العدم.

والحق لا يصح عليه توهم العدم.

فيلزم[1] منه أنا لسنا بحق، فنحن باطلٌ بلاشك.

فإذا كنا باطلا، فلايمكننا الانسلاخ عن الباطل أبدا لأنه حقيقتنا، ويمكننا التعلق بالحق لأنا به.

فللباطل تعلّق بالحق، فالخلق كلهم متعلقون بالحق.

---

١ - تكررت كلمة «فيلزم» وضرب المصحح علامة (ز) على المكررة.

مرسم خامس: ينتج العلم به «لاحول [ولاقوة إلا بالله]»[1]:

الحق مقتضٍ كلّ[2] ما سواه، فحصل الارتباط بين الخلق والحق، وهو حبل[3] الله، فمن كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة، فلا يفيده قطع هذا السبب، فإنه لا يذهب عنه ما يغيظه[4]، بل هو زيادة في هلاكه، كما جاء المثل في كتاب الله عزّ وجلّ[5].

ولا شك أن الاقتضاءَ المذكورَ هو بما للحقّ من القوة على ذلك، وقد صدر عنه الضدّان والنقيضان، ونجد في الموجودات ما يؤثر بضرورةٍ وما يؤثر باختيار، والضرورة قوة في ذلك الشيء على الأثر خاصةً دون ضده. كما هو[6] الاختيار قوة في[7]/ذلك الشيء الذي يختار على الأثر وضده. فقوة الاختيار ١٧ أكمل من قوة الاضطرار بلاشك، وبذلك ظهر فضل الحيوان على سائر

١- زدنا ما بين المعكوفتين تمشياً مع ماورد في المراسم السابقة، ونقلا مما ذكر في الخاتمة فهرسا للمراسم.

٢- في الأصل: كلما.

٣- ضرب الناسخ حرف(خ) إشارة إلى أن هذه الكلمة خطأ ورسم فوقها حرف (ن) أي الناسخ. ويمكن قراءة الكلمة «قول» وقد رجحنا ما أثبتناه من خلال السياق قبله في «الارتباط»، وبعده في كلمة «السبب».

٤- في الأصل: ما يغيضه.

٥- يشير المؤلف إلى الآية الكريمة: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾(سورة الحج: ١٥).

٦- أي كما أن الاختيار.

٧- وردت العبارة في الأصل المخطوط هكذا: «كما هو الاختيار وقوة أي ذلك الشيء...» فقوّمنا العبارة بحذف حرف (و)، وحرف (أي) يمكن قراءته (في) ولعل الصواب ما أثبتنا.

المخلوقات، وفضل الإنسان على سائر الحيوان لزيادة إدراكه، وكمال قوته على قوة سائر الحيوان.

وإنما جزمنا بقوة الاختيار لحصول الضدين عنها، فحصول الضدين في الوجود دليل قوة الاختيار، وقد وجد الضدان عن الحق، فله صفة الاختيار ضرورةً **﴿وربُّكَ يَخلُقُ ما يَشاءُ ويَختَار﴾**[1]. وكل من يختار فهو حي **﴿اللهُ لاإلهَ إلاّ هُوَ الحَيُّ القَيُّوم﴾**[2].

وكون كلّ شئ بالحق دلّ على أنه لا نكرة له، إذ لا ثبوت له في التوهم إلا به، والمقتضى لا يقتصي وجود ما يضادُه لاستحالة ذلك، ولأنه آيلٌ إلى اجتماع النفي والإثبات وهو محال، فالله مريدٌ وذلك لضرورة اللزوم.

وإذا كانت الأشياء كلها معلومة لنا فهي في نفس أمرها منكشفةٌ لنا، جعلها الحق كذلك، فهي بالإضافة إليه أولا بالانكشاف له، فهو **﴿بكُلِّ شئٍ عَلِيم﴾**[3] **﴿وهو السَّمِيعُ البَصِير﴾**[4].

وتكثرت أسماء الله بالنسبة إلى إدراكنا*، وتكثرت لأن وحدة الواحد من

---

١ سورة القصص ٦٨

٢- سورة البقرة: ٢٥٥.

٣- سورة البقرة ٢٩

٤- سورة الشورى. ١١.

*- يتفق هذا المعنى بقول ملا عبدالرحمن الجامي - رحمه الله: «وأما الصوفية قدس الله أسرارهم فذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل» إلى أن نقل عن الشيخ الأكبر قوله «ذواتنا ناقصة، وإنما تكملها الصفات فأما ذات الله تعالى فهي كاملة لا تحتاج في شئ إلى شئ، إذ كل محتاج في شئ إلى شئ فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى، فذاته تعالى كافية للكل في الكل، فهي بالنسبة إلى المعلومات علم، وبالنسبة للمقدورات قدرة، وبالنسبة إلى المرادات إرادة، وهي واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من-

مشتملة/على كثرة من الصفات والوجوه، فوحدتنا وحدة متكثرة في علم الحق، ٧ب
فندرك بتكثرنا فيه الكثرة في أسماء الحق، وهو من جهة ذاته لا كثرة فيه، ولله
في معلوماته بحسب إدراكنا شيئان:

أحدهما: من حيث معلوميته فقط، وهو غيب وعدم.

والثاني: من حيث الايجاد والاختراع، وهو شهادة ووجود.

وهذا الثاني في ادراكنا على قسمين:

ما ندركه ظاهراً، وهو المُلك.

وما ندركه باطناً، وهو الملكوت.

وكلاهما وهو العالم يدل على حقائقه في العلم، كما تدل المصنوعات
على ماهيتها في نفس الصانع، وعلى صانعها وصفاته، وحقائق العالم كلها
التي في العلم هي بعض معلومات الله . فانقسم في ادراكنا معلوم الله قسمين:

أحدهما برز للوجود.

والثاني باقٍ في الغيب.

فالعلم أوسع من الوجود المسمى بالعالم، ومُظهر القسم الأول: فعل الله،

= الوجوه، (الدرة الفاخرة... المطبوعة مع أساس التقديس للرازى ص٢٠٨-٢٠٩.) وقد
تعرض الجامي قبل ذلك (ص٢٠٨) لبيان مذهب الحكماء ببيان أوضح مما ذكر، وهو يشبه
مذهب الصوفية ويساعد في فهمه.

ومُظهر القسم الثاني: خطابُه، قال تعالى: ﴿عالمُ الغَيْبِ فلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِه أحداً إلاّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾[1] وهو طريق الوحي، ولا مدخل للناس فيه إلا الرسل خاصة، وسائر الناس طرقهم في باب الفعل لا في باب الخطاب. فكما[2] أظهر الله الأشياء لنا، وأحطنا بها، بجعله ذلك كذلك، جاز أن يخاطبنا خطابا نفهم به/عنه من تلك المعلومات التي في علمه من جهته لا من جهتنا، ولا من جهة انكشافها لنا وهو الكلام، وهذ الجائز قد وقع بدليل السمع القاطع، قال الله تعالى ﴿وكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تكْلِيماً﴾[3].   ١٨أ

والعقل لايستقل بوقوع الممكن لأنه غير لازم ضروري، ولا يعرف كيفية كلام المتكلم إلا من سمعه، فوجب الجزم بذلك كله، إذ تطابق عليه العقل والوحي، ووجب اطراح[4] ما يقوله الفلاسفة ومن نحا نحوهم، فهو مرجوح ووهم.

ومتى كان الضمير يسلك في الاعتبار طريقين أو طرقا، والعقل متردد فيها، واللوازم خفية اللزوم، فالراجح بالوحي هو الراجح حقا ﴿لِئَلاَّ يكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعدَ الرُّسُلِ﴾[5] والمرجوح وهم.

ومن تأمل كلامَ الخلق في الموجود رأى ضمائرهم تسلك طرائق مختلفة، كلُّهم يقصدون نحو الحق ﴿فيُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاءُ ويَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[6] وتختلف

١- سورة الجن: ٢٦-٢٧.

٢- وردت في المخطوط (فكلما) والسياق لا يستقيم إلا كما أثبتناه.

٣- سورة النساء: ١٦٤.

٤- في الأصل: الطراح، طرح الشئ طرحا: ألقاه وأبعده، المعجم الوسيط.

٥- سورة النساء: ١٦٥.

٦- سورة إبراهيم: ٤.

الإدراكات والفهوم[١] كما تختلف الألوان والروائح والطعوم، والناس كلهم في أفكارهم أمةٌ واحدة، فمسّت[٢] الحاجة إلى فرقان بين الصواب والخطأ، فبعث الله النبيينَ شهداءَ العدل، وأنزل معهم الكتاب يهدي إلى الحق، وإلى طريق مستقيم/ليقوم الناس بالقسط* في جميع أمورهم. ٨،

١- في الأصل: والمفهوم.

٢- فمست: أصابها بعض المحو في الأصل فانمحت قليلا.

*- قبس من الآية الكريمة: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط...﴾ (سورة الحديد: ٢٥).

مرسم سادس: ينتج العلم به: «لاقوة لنا»:

المعاني لها في إدراكنا اعتباران:

أحدهما: من حيث هي معلومة لنا، ويقال لذلك: الوجود في الأذهان.

والثاني: من حيث هي خارج الذهن، محسوسة أو غير محسوسة، ويقال لذلك: الوجود في الأعيان.

فهذان الاعتباران مضافان إلى داخل الذهن وخارجه، وهما وجودان مختلفان عندنا، ولا نألم ونلذّ ونخاف ونرجوا إلا من أحدهما فقط، وهو الوجود في الأعيان، والآخر عدم لا ندرك منه ألماً ولا لذةً.

فالوجود مقولٌ بالاشتراك على الوجود في العلم المسمى بالعدم، وعلى الوجود في الأعيان المسمى بالوجود، فتعتبر المعاني من حيث هي حقائق لذاتها وتسمي نفس الأمر، فيكون في هذا الاعتبار وجود كل شئ حقيقته وذاته، وبذلك يكون الوجود متواطئا على القديم والحادث، وعلى الوجود الذهنى والعينى، وعلى الواجب والممكن[1]، والاعتبارات من حيث المعلومية،وهذا

١- بعد كلمة «والممكن» يوجد في الأصل فى صلب المتن كلمتان يمكن قراءتهما على النحو التالي: «والحال واللامحال» ثم شطب المراجع أو المصحح عليهما. ومعلوم أن الحال لدي القائلين بها يطلق على ما هو وسط بين الموجود والمعدوم، وهي صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة، لكنها قائمة بموجود، كالعالمية، وهي النسبة بين العالم والمعلوم. أما اللامحال: فهو ما يقابل المحال، ويشمل ذلك الواجب والممكن: وبرغم أن المصحح شطب عليهما مع صحة المعنى على النحو الذي بيناه، فقد أضاف بالهامش في هذا الموضع كلمة «والمحال» وفوقها وضع حرف «ن» مما يدل على أنها موجودة في نسخ أخرى، ثم وضع بجوارها علامة «صحـ» أي المصحح.

الوجود[١] هو الذي يقال به: إن العالم نسب في علم الله، والعالم به قديم[٢] لأنه في علم الله غير مجعول[٣] بجعل جاعل، وليس في أجزائه تقدم ولاتأخر، ولاغاب وحَضَر، فحضرة/الجمع[٤] ثابتة بالحق، وليس نجد في الفهم فرقا بين ١٩ا هذا الوجود وبين حق الأشياء إلا من حيث الاسم فقط. فلذلك قال المتكلمون: وجود الحق حقيقة ذاته، ووجود غيره زائد على حقيقته في العلم.

ولا شك أن وجود الحقائق في علم الحق بهذا الاعتبار متقدمٌ على وجودها في الأعيان لا من جهة العلم، فالذي به العالمُ قديمٌ لا يُحسّ منه بألم ولالذّةٍ في مبدأ عدم إدراكه، وما هو به حادث منه يحس بالألم واللذة، فالوجود الذي العالم به قديم للمعدوم به وجود، وللمحال؛ من حيث المعلومية بالاستحالة وغيرها، فهذا الوجود لا يقبل العدم، فهو واجب، وهذا وجود العلم الحق، وهو متقدم على الوجود الذي يقابله العدم، ولم تتحقق القبْلية والبعْدية إلا عند حصول الوجود الثاني الذي يقابله[٥] العدم، فمع[٦] الوجود الثانى[٧] حصل

١- أي الوجود الذهني.

٢- أي من حيث الوجود الاعتباري في علم الله.

٣- كتبها الناسخ: «مجهول» لكن المصحح ضرب عليها خطا وأثبت بالهامش: «مجعول» وهو الصواب.

٤- إذ العالم من حيث ثبوته في علم الحق ليس بماض ولا حاضر ولا مستقبل ولا متقدم ولامتأخر.

٥- يمكن قراءتها - أيضا -: مقابلة.

٦- في الأصل: جمع.

٧- كتبت عبارة (حصل التقدم والتأخر مضافا إلى الوجود الثانى) في الهامش، ولم يشر إلى موضعها في المتن، ومع أنها تبدأ بنهاية أحد سطور المتن فإنها لا تتسق مع عبارته، ووجب علينا ازاء ذلك تقويم العبارة بتغيير موقعها. ولعل الصواب ما أثبتنا.

التقدم والتأخرمضافا[١] إلى الوجود الثاني وبه وجد [الزمان][٢].

فالزمان حادث موجود بوجود العالم العينى، لأن معنى الزمان إنما هو التقدم والتأخر بالنسبة للحادث.

فالوجود وجودان:

أحدهما: لايتوهم عليه عدم، ولا هو مجعول بجعل جاعل، وفيه يجتمع الضدان، وهذا[٣] الوجود للعالم واجب/من جهة المعلومية[٤]. ٩ب

والآخر: يتوهم عليه العدم فهو حادث قطعا، والموجودات به[٥] كلها مجعولة، وليس العدم منها ولا المحال ولا الواجب، وفيه يتعاقب الضدان ولا يجتمعان. وهذا الوجود للعالم ممكن، وإذ ليس كل معلوم يجب وجوده فـ﴿لله الأمرُ من قَبلُ ومن بَعد﴾[٦] و﴿له الخَلْقُ والأَمْر﴾[٧].

فقد تبين الوجه الذي منه الغلط في أن العالم قديم الوجود، إذ ليس هو الوجود في الأعيان خارج النفس الذي منه تجد الألم واللذة والخوف والرجاء، وإذا لم يكن هو، فهو في علم الله، وهو بالنسبة إلينا عدم بلا شك.

١- في الأصل: مضاف.

٢- زدنا كلمة(الزمان) بين معكوفتين لإيضاح السياق.

٣- في الأصل: وهو. ولعل الصواب ما أثبتناه استنادا إلى ما سيأتي في بداية الفقرة التالية: «وهذا الوجود للعالم ممكن..».

٤- أي من جهة ما هو في علم الله أو معلوم له سبحانه.

٥- أي بالوجود الثاني.

٦- سورة الروم: ٤.

٧- سورة الأعراف: ٥٤.

وكذلك غلط المعتزلة حيث جعلوا الأشياء حقائق خارج النفس يعرض لها الوجودُ والعدمُ، إذ ليس لها حقيقةٌ إلافي علم الله، وهي ليست بشئ، إذ لايدركها في علم الله إلا الله، ولاندري نحن كيف يدركها الله، لأنّا لسْنا هو، وهويعلمُنا ويعلم علمنا وما نجد

فالعالم كله أوله وآخره وجميع ما كان منه وما يكون قد نبين استنادهُ في تحقّقه إلى الحق، فالحق موجود من غير وسط، لأن كل شئ فإنما هو حقَ بالحق فقط لا بغيره أصلا،/وبطل لأجل ذلك أن يكون فعل الحق بالاتفاق[1]، وأن به تكون الأشياء بالبخت[2]، لأن ما لا يحقّه الحق فهو باطل وكل شئ بقضاء وقدر من جهة الحق، والاتفاق والبخت الذي من جهتنا داخل في القضاء والقدر، وحقيقة الشئ نفسُ ذاته.

فإذا اعتبر ارتباط العالم بالحق، كان العالم قديما في علم الحق، دلّ عليه اللزوم، ومن جهة المنسوب الذي هو العالم، هو حادث على مراتبه التي له في العلم، وهذا الاعتبار صحيح في النظر، وشهدت به كتب الوحي كلها، فصار رأي الفلاسفة وهما مرجوحا، وظهر من ذلك أن العالم مسبوق بعدمه في الأعيان التي بها نألم ونلذ[3]، وهوباب الخلق والوجدان، ومسبوق- أيضا-

---

١ - أي بالصدفة

٢ - في الأصل البحث، وهو تحريف، والصواب: البخت، ولعل أرسطو أوّل من حدد معنى المصادفة فقال إن من الموجودات ما هو بالطبع، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن، ومنها ما هو بالمصادفة أي بالاتفاق والبخت والمصادفة - عنده - هي اللقاء العرضي الشبيه باللقاء القصدي، أو هي العلة العرضية المتبوعة بنتائج غير متوقعة، تحمل طابع الغائية، جميل صليبا. المعجم الفلسفي.

٣- في الأصل: يألم ويلذ.

بوجوده في علم الله، وهو باب الأمر الذي لا وجدان فيه لنا،ولا نألم ولانلذ منه، فهو فيه معدوم، ومنزلة وجوده في العلم منزلة البرهان في الكلى، ومنزلة وجوده في الأعيان منزلة البرهان في الجزئي.

فالعالم ثابت في الأسماء، متنقل بها في المراتب الزائلة، فنحن انتقلنا من لا إدراك إلي إدراك الظاهر دون الأرواح الباطنة، وننتقل من هذا الإدراك إلى إدراك الأرواح الباطنة ظاهرا،/كما ندرك الآن الظاهر، وهي النشأة الثانية فنرى ربنا من حيث يدرك الأبصار، فيتكيف البصر بنوره، وليس للأبصار انفعال[1]، إنما هو تمييز، وكما نحن الآن نفهم وندرك الحالة التي ننتقل إليها، ولم نكن في الأولى نفهم الحالة التي ننتقل إليها، كذلك إذا كنا في الحالة الأخروية نفهم وندرك حالتنا هذه، والتي قبلها مع الحالة التي نكون فيها لا سيما ونحن لا نجد في أنفسنا أنّا شعرنا في الحالة الأولى بالحالة الثانية، وفي هذه الثالثة شعرنا بالثانية، فوجودها أقوى، وإدراكها أصحّ، فوجب الإيمان بالبعث الآخر، وجاءت به كتب الوحى كلها.

وجميع هذه المراسم، إنما هي لازمة عن تلك الأمور الإلهية في الوجود، فهي حال لها موجودة في نفوسنا ودالة عليها، والعالَم كله من جهة وجوده العينى دال على الأسماء الحسنى، وهو كائن عنها، فدلالته عليها مرورية[2]،

---

١ – في الأصل. انعفالا

٢ – وهي دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لأجلها منه إليه، والمراد بالعلاقة الذاتية. استلزام تحقق الدال في نفس الأمر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعلة كاستلزام الدخان للنار أو العكس كاستلزام النار للحرارة أو استلزام أحد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان للحرارة فإن كليهما معلولان للنار. وقد نستخدم الدلالة المرورية بدلا من «إنية» كدلالة المعلول على العلة

كدلالة الدخان على النار، ولزومه عنها ممكن كلزوم الدخان عن[1] النار.

فاسماء الحق علّةُ الوجود في الأعيان، والوجود في الأعيان علة التصديق بها، والله أعلم وبه التوفيق والإعانة.

١- فى الأصل: على.

مرسم حق الأشياء:

هو[١] حقٌ بالحق المبين، فنحن على الحالة التي نحن عليها الآن، نُدرك/حقا وباطلا في الأشياء، وبحقها يبقى الله تعالى بالحق الذي في الأشياء هو نظير الباطل، قال تعالى فيه[٢] ﴿ليُحقّ الحَقّ ويُبطلَ البَاطلَ﴾[٣]. وهذا الحق والباطل هما المضروب لهما المثل بالماء والزَبَد[٤]، ولا يضرب لله مثل، وقد نهي سبحانه عن ذلك قال: ﴿فلا تَضرِبُوا لله الأَمثَال﴾[٥]. لأن الله يعلم وأنتم لا تعلمون[٦].

١١أ

وإذا اعتبرنا المعلومات كلّها وجدنا الحق هو الذي أعطاها كونَها كذلك من حقٍ وباطلٍ وموجودٍ ومعدومٍ وغير ذلك، فبهذا الاعتبار كل ذلك حق بالكلمات، قال تعالى: ﴿ويُحقّ الله الحقّ بكلِمَاته﴾[٧]. ولم يذكر الباطل لأن إبطاله حق اندرج في هذا الحق.

١- أي حق الأشياء، والعبارة: حق الأشياء هو حق بالحق المبين.

٢- أي في هذا المعنى.

٣- سورة الأنفال: ٨

٤- يشير إلى الآية الكريمة: ﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال﴾ (سورة الرعد: ١٧).

٥- سورة النحل: ٧٤.

٦- قبس من الآية السابقة: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾.

٧- سورة يونس: ٨٢.

وإذا توهم زوال هذه الحالة التي نحن عليها من وجودٍ وإدراكٍ، كان كل شيء غيبا عنا، ولا إحاطة لنا به، إذ ليس شيء إلا الحق الذي نحن به، فنحن إذاً نشهد له بالربوبية والقيام علينا حالة الوجود وحالة العدم، فهذا الإقرار له بالربوبية، عقدٌ ثابتٌ له علينامن حيث ذاتنا شاهدا وغائبا[1]، والحال التي نحن الآن عليها تتجدد عندنا على فهم[2] مفهوم الحق بانتقال العوارض المُشخّصة، فالحق في ذاته غير حادث ولا متجدد، وذلك التجدد الذي في الفهم إنما هو لأجل أثر الكلامات بالايجاد والإعدام، وذلك قذف بالحق على الباطل، قال تعالى ﴿قل إنّ ربّي يَقذفُ بالحَقّ﴾[3].

فهذا من الحال التي نحن عليها. وأما من الحال الأخرى فهو علاّم الغيوب، وقد ثبت لنا الآن وجود هذه الحالة لا زوالها فـ﴿جاءَ الحقّ وزَهَقَ البَاطلُ إنّ البَاطلَ كانَ زَهُوقا﴾[4]/ كذلك نجد الباطل زهوقا في كل اعتبار بدمغ[5] الحق إياه.

١- يشير المؤلف إلى آية الميثاق وهي الآية ١٧٢ من سورة الأعراف ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا...﴾ وفيما يتعلق بتفسير هذه الآية: من العلماء من فهمها على أنها تعبير عن لقاء فعلي بين الله وجميع الخلق قبل أن تتلبس أرواحهم بأبدانهم. ومنهم من رأى أن الآية لا تعنى أكثر من أن الله جل جلاله قد وضع في الإنسان عقلا يستطيع أن يتعرف به عليه وأن يقرّ بربوبيته ضرورة، ولما كانت دلالة العقل على الله دلالة ضرورية، فكأن الله استشهد الناس، وكأن الناس قد شهدوا فعلا بالربوبية. انظر: د/ محمد كمال جعفر: من التراث الصوفي ص٢٠٨، وما بعدها.

٢- في الأصل: والحال التي نحن الآن عليها يتجدد عندنا على الفهم مفهوم الحق. ولعل الصواب ما أثبتناه.

٣- سورة سبأ: ٤٨.

٤- سورة الاسراء: ٨١.

٥- وردت في الأصل (بدمغ)، ولعل الصواب ما أثبتنا.

خاتمة

خلِ عنك بالفهم اعتبار القيود والتصور والوجود الذهني والعيني وغير ذلك، وعدْ إلى ما تجد في نفسك من أمر الحق في نفس الأمر، تجدك به معك، لا أنت معه، هو أقرب إليك من نفسك، فخل عنك أنت، يبقى هو معك أينما كنت في نفس الأمر، فتصيرعلى الفطرة على بصيرة، وعلى الفطرة كنت قبل الاعتبار والتأمل **﴿فطرَتَ الله التي فطَرَ النّاسَ علَيْها﴾**[1] فقد عُدتَ من حيث ابتدأت **﴿وَإلَيه يُرجَعُ الأمر كلّه فَاعْبُدْهُ وتَوَكّل علَيه﴾**[2].

وأسلم إليه نفسك على الرضا، وعلى الإحسان في العمل لا كيف اتفق **﴿ومَا ربُّك بغَافلٍ عمّا تعملُون﴾**[3]. **﴿ومَن يُسلم وَجْهَهُ إلى الله وهُو مُحسنَ فقد استَمسَك بالعُروةِ الوُثقَى وإلَى الله عَاقبَةُ الأُمور﴾**[4].

وانهض في عملك بين الخوف والرجاء، فهما جناحا طائرك، والتمسك بالكتاب والسنة يمنع من الضلال ويزيد في الهدى لمن اتقى وابتغى، لا لمن يستخف حق الربوبية. فإن الاستخفاف مرض في القلب، يمنعه من الاصغاء والتوهم، ويتولد عن ذلك النفاق، فعسى أخاطب بالمعروف وإياى أعني الأقربين أولى بالمعروف ولا أقرب إلى من نفسى، فأنا في وضع هذه المخاطبات، كما

١- سورة الروم: ٣٠.

٢- سورة هود: ١٢٣.

٣- سورة هود: ١٢٣.

٤- سورة لقمان: ٢٢.

قيل: «إياك أعنى/وافطني ياجارة» نفسي أحق بالجوار، آمنت بالله وملائكته ١٢
وكتبه ورسله، لا نفرق بين أحد من رسله[1]، سمعت وأطعت، غفرانك ربنا
وإليك المصير، وسلم على المرسلين والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على
سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

---

١ - قبس من الآية الكريمة: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾ (سورة البقرة: ٢٨٥).

التقسيم والمعني في هذه المراسم:

أ- في تحقيق الاعتبار.

بـ- في تمييز الرب والمربوب.

جـ- الارتباط من جهة الحق.

د- الارتباط من جهة الخلق.

هـ- حال الارتباط وجودا وشرعا من جهة صفات الحق.

و- حال الارتباط من جهات صفات الخلق وما يطابق منه جهة الحق.

ز- تحقيق التسليم والعجز فينا فيقف على عقدٍ كلّي جازم.

الخاتمة:

التعبّد على ما ينبغي في ذلك

أ- سبحان الله

بـ- والحمد لله

جـ- ولاإله إلا الله

د- والله أكبر

هـ- ولاحول لنا

و- ولاقوة لنا

ز- إلا بالله

خاتمته التعبّد بذلك كلّه وبالله التوفيق.

كملت المراسم والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم[1].

١- في هامش الصفحة الأخيرة من المخطوط وردت عبارة: «بلغ مقابلة بأصله المنقول عنه».

القسم الثالث

دراسة لمسائل الكتاب

مقدمة الدراسة

قسم ابن البناء كتابه إلى سبعة مراسم وخاتمة، ونحن وإن كنا نجد ما يشابه كلمة مراسم فى كثير من المصنفات فى الفكر الإسلامى؛ مثل: مواقف، مراصد، ومقاصد، ومطالب، وقد ينقسم الموقف إلى عدة مراصد مثلا، إلا أن كلمة «مراسم» بمعنى: معالم أى مارسمه الحق سبحانه وبيّنه بخطابه ، لها ايحاء عقلى ووجدانى، حيث جمع ابن البناء فى مراسمه بين رصانه التحليل العقلى وتوهج الشعور الوجدانى، وقد عرف الشريف الجرجانى الطريق فى (اصطلاح أهل الحقيقة: عبارة عن مراسم الله - تعالى- وأحكامه التكليفية المشروعة التى لارخصة فيها)[1].

وافتتح ابن البناء كل مرسم بما يتناسب معه من عبارات الذكر والتسبيح، فاستهل المرسم الأول بالتسبيح لله إذ لا يملك الناظر إلى العالم الخارجى المتأمل فى مبدعاته إلا أن يسبح خالقه ومبدعه، وكل موجودات عالم الشهادة بل وموجودات عالم الغيب مسبحة لله ودالة لنا على تسبيحه وهذا هو التسبيح الكونى الوجودى الشامل كما قال تعالى: ﴿وإنْ من شَيْءٍ إلاَّ يُسَبِّحُ بحَمْدِهِ ولكن لاَ تَفقَهُونَ تَسْبِيحَهُم﴾[2].

ثم افتتح المرسم الثانى: بـ«الحمد لله» على أن وهبنا معرفته بأنه هو الحق،

١- التعريفات،

٢- سورة الأسراء: ٤٤.

وهو الأول بلا بداية، وممد الوجود كله بقوته، فالحمد له على نعمة الإيجاد، ونعمة العقل والهدى والإيمان.

وابتدأ المرسم الثالث بـ«لا إله إلا الله» وهى كلمة التوحيد، بعد أن أقام الدليل فى المرسم الثانى على أنه سبحانه الحق وكل شئ سواه باطل، وهو المتفرّد وحده بالألوهية، وكل ما يدعى من دونه فباطل، ووجوده سبحانه بالبرهان واضح لكل فطرة فهو الحق. ويعرض ابن البناء إلى لفظ الحق ودلالته الوجودية، أو بالأحرى الحق باطلاق فى الاشارة إلى الذات الإلهية، مستشهدا بالآيات القرآنية الدالة على ذلك.

وكالمقابلة بين الحق والخلق لدى الصوفية، يقيم المؤلف تقابلا بين الله الحق باطلاق وبين الإنسان الذى هو حق وباطل، حق فى كونه مخلوقا لله، وحق فى ارتباطه بربه وعبادته له، وباطل لأنه فانٍ أو يلحقه العدم.

وجاء المرسم الرابع مفتتحا بـ«الله أكبر» فالله هو الكبير المتعال، وهو واجب الوجود، الغنى فى ذاته، لا يصح عليه توهم العدم، وكل ما سواه يصح عليه توهم العدم.

وافتتح المرسم الخامس بـ«لاحول» أى لاحول لنا، وكذلك جاءت افتتاحية المرسم السادس ببقية الدعاء المأثور: «ولاقوة لنا» إلا بالله فكل ما سواه قائم به «فالحق مقتض كل ما سواه، فحصل الارتباط بين الخلق والحق، ولولا هذا الارتباط أو هذه العناية بين الحق والخلق لهلك الخلق جميعا، وبهذا فإن «العالم كله أوله وآخره وجميع ما كان منه وما يكون قد تبين استناده فى وجوده وتحققه إلى الحق».

وعن القضايا الرئيسة التى تضمنتها الرسالة، فقد تناول المؤلف كثيرا من القضايا الفلسفية والكلامية ومزج بينها (أى فى تناوله لها) بطريقة - فيما يرى أستاذنا الدكتور أحمد صبحى - غير مسبوقة، إذ يتعذر أن تدرج هذه الرسالة تحت علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف، لأنه يندرج تحتها جميعا فى «توليفة» متّسقة منسجمة[١].

وقد أشار المؤلف فى مستهل رسالته إلى مسألة كيفية انتزاع المهايا أو الأمورالكلية من المحسوسات، حيث تبدأ النفس فى انتزاع صور الحقائق التى أحست بها، ثم تقوم بعملية التجريد، وهى انتزاع الجوانب المتشابهة والخصائص المشتركة بين الجزئيات مغفلة الفروق الشخصية، أى أنها «تخلص ماهية الشئ من مشخصاته، وتدرك الأمر الكلى الذى وقع بتشابه الجزئيات».

ويختلف الأمر بالنسبة للنفس إذا ما توجّهت نحو ما ليس بمحسوس لها، سواء ما هو من شأنه أن يُحس وما ليس من شأنه أن يُحس، فلابد لها من وضع علامة فى النفس تقوم مقام الصور المتخيلة من المحسوسات، وهذه العملية (التوجه نحو ما ليس بمحسوس ووضع علامة فى النفس) تقارب التوهم أو هى هو، وهو إدراك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية، كالقوة الموجودة فى الشاة، الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه، وأن هذا الولد معطوف عليه.

كذلك العقل إذا صرف فكره نحو ربه «فله أبدا الشهادة للحق، ومدركه (أى طريق إدراكه) وجدان اللزوم فى الأشياء، والمدرك ظاهرا أى بالحواس

١- كنت قد أطلعت أستاذى على هذه الرسالة وتفضل علىّ - كعادته - ببيان كثير مما غمض فيها.

والعقل هو عالم الملك والشهادة، والمدرك باطنا أى بقوة وراء العقل هو عالم الغيب أو عالم الملكوت.

ثم تطرق ابن البناء بعد ذلك إلى أن الوجود والعلم أمران متباينان بالنسبة للإنسان، وأن خطأ بعض الاتجاهات الفكرية - كفلاسفة الإسلام - يتمثل فى اعتقاد أنهما ذاتيان. ولكن الوجود والعلم ذاتيان بالنسبة للذات الإلهية، عرضيان بالنسبة للإنسان. فالعلاقة أو النسبة بينهما(أى بين الوجود والعلم) العموم والخصوص المطلق؛ يحتاج إلى مادتين مادة اجتماعية ومادة افتراقية؛ يجتمعان فى شئ يكون موجودا وعالما مثل الإنسان العالم، ويفترقان فيما يكون موجودا ولا يكون عالما كمعظم الموجودات.

وساق المؤلف تشبيها لطيفا بصدد خطأ الخلق - أو بالأحرى بعض المفكرين - بسبب الالتباس الذى يقعون فيه بين الوجود والعلم بخطأ تصوّر الخطين المتوازيين على أنهما يلتقيان فى نهاية البصر، وواقعيا ووجوديا لا يلتقيان، ولكن الوهم الراجع إلى خطأ الحواس يتصورهما ملتقيين.

وسف نعرض الآن لموقفه من المسائل التالية كما وردت خلال الرسالة، وهى القضايا الرئيسة التى أثارها فيها.

١- الاعتبار بالكون على المكون:

أول ما يتبادر إلى ذهن القارئ من عنوان المخطوط: «مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة» أنه كتاب فى التصوف بما تشير إليه كلمتا: «طريقة، وحقيقة». لكن بالوقوف على ما تضمنه الكتاب يتبيّن له أنه ليس كتاب فى التصوف خاصة، وإن كان متضمنا لبعض اللمحات والعبارات الصوفية، وليس كتابا خالصا فى علم الكلام و إن عالج فيه بعض المسائل الكلامية، كما أنه ليس كتابا فى الفلسفة الخالصة مع تناوله لبعض مسائلها واستخدامه بعض أساليبها، وإنما هو مزيج متسق من ذلك كله.

وأسلوب المؤلف فى تلك الأحوال وطريقة تناوله للمسائل يصعب تصنيفه أو إدراجه تحت جانب من هذه الجوانب؛ الفلسفة الخالصة أو التصوف أو علم الكلام، والذى يمكن أن يقال: إنه عالج مسائل كلامية وفلسفية بأسلوب ينم عن مشارب ومقامات روحية عالية. تبنيا المنهج الذى اختاره وسار عليه، والذى يتضح من عنوان الكتاب: «مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة»؛ فكلمة «طريقة» يراد بها المنهج، وكلمة «الحقيقة» يراد بها الماهية والحقيقة العقلية ولا تخلو من ايحاء بالمعنى الصوفى وهو المعرفة الحدسية التى هى ثمرة الطريق وهو المراسم الإلهية كما أشرنا آنفا. وكلمة «الخليقة» يقصد بها المدركات الحسية التى يصعد الإنسان عن طريقها إلى فهم المبادئ والأمور الكلية المفارقة للمادة (أى بالتعبير الفلسفى: كيفية انتزاع الماهيات والحقائق من الحسيات).

وهذا ما يعبر عنه ابن البناء بقوله فى مفتتح المرسم الأول بتسبيح الله

سبحانه، إذ لا يملك الإنسان عند تدبره لكتاب الله المفتوح (الكون) إلا أن يسبح الله - ثم يقول: «إن النفس إذا توجهت نحو المحسوسات وأدركتها، وارتسمت فيها منها فى النفس صورة خيالية»[1]، وهذا ما يعبر عنه بالتصورات الأولية، ثم يأتى دور التصورات الثانوية أو دور العقل فى التحليل والتركيب، إذ تتصرف النفس فى المحسوسات «بالقوة المفكرة تركيبا وتفصيلا، وتخلص ماهية الشئ المحسوس من مشخصاته وتدرك الأمر الكلى الذى وقع بتشابه الجزئيات»[2].

وهذه العملية هى نفسها نظرية الانتزاع التى قال بها فريق من الفلاسفة منذ الإغريق وفى طليعتهم أرسطو طاليس، وتابعهم بعض فلاسفة المسلمين ويرى أصحاب هذه النظرية أن التصورات الأولية هى الأساس للتصورات الثانوية، وأنه يستحيل على الذهن القيام بأى تصور ثانوى بدون التصورات الأولية. وبتعبير آخر: الإحساس أساس العلم، هذا فى المحسوسات.

أما فى غير المحسوسات أو الأمور المجردة أو المتعالية فإن النفس ترتسم فيها علامة تكون بمثابة الصور المتخيلة عن المحسوسات، وهذا هو الوهم، ثم يقوم العقل بتركيب التصورات وإدراك العلاقات واللزوم فى الأشياء مستخلصا أمورا كلية. يقول ابن البناء: «وإذا ما توجهت (النفس) نحو ما ليس بمحسوس لها سواء كان شأنه أن يُحسّ، أو ليس شأنه أن يُحسّ، فلابد لها من وضع علامة فى النفس، تتنزل عندها منزلة الصور المتخيلة من المحسوسات، ويسمى هذا الوضع توهّما، فإن الوهم إنما هو اتباع الخيال الذى عن المحسوسات، ولايرتسم فى النفس شئ سوى ذلك، والعقل لا يضع لشئ رسما أصلا، وإنما له أبدا

١- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة ل ٢أ.

٢- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل ٢أ.

الشهادة للحق، ومدركه وجدان اللزوم فى الأشياء»[١].

ثم يقول: «فلذلك إذا صرف الإنسان فكره نحو ربه نصب الوهم فى الذهن شيئا لا ينفك الوهم عنه، ويجعله كالعلامة، فهذا الذى حصل فى الذهن بالوهم يساعد العقل الوهم على نصبه، إذ لاحيلة للوهم إلا به، ويتفقان على أنها علامة مشيرة إلى الاسم حيث هو، وليست هذه العلامة هى ماهية الرب ولا نفسه، إذ لا ماهية للرب»[٢].

لقد توقفت كثيرا عند لفظة «العلامة» وتشعّب فهمى لها، فلعلّ المراد بها فى قوله: «إذا صرف الإنسان فكره نحو ربه نصب الوهم فى الذهن شيئا لا ينفك الوهم عنه يجعله كالعلامة» الصورة التى يتوهمها الإنسان للرب سبحانه وتعالى وصفاته من إحاطة علمه وقدرته، وجميع صفات الجلال والكمال التى له سبحانه. ورغم أن حقيقة الرب تجلّ عن إحاطة مخلوق بها حتى لو كان نبياً من الإنبياء، فإن العقل والوهم يشيران إليها ويشهدان للحق بأنه حق.

ولعل المؤلف يشير بها إلى الصورة التى يتجلى فيها الله بأسمائه وصفاته وأفعاله على عباده، وعلى الكون كله، ومسألة التجلّى فى الصور تجلّى الذات وتجلّى الصفات وتجلّى الأفعال نجدها عند كثير من الصوفية[٣].

يتأيد ما نراه بما ذكره ابن البناء من أن السالك إذا داوم على ذكر الله، وارتقى فى الذكر من الذكر باللسان إلى الذكر بالقلب، وبقى الذكر بقوة الروح؛ وهو شئ وراء العقل أو ما سماه حجة الإسلام الغزالى فى «مشكاة

١- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل ٢أ.

٢- نفسه ل٢ب.

٣- انظر: د/محمد كمال جعفر: من التراث الصوفى ص٢٥٣-٢٥٦، دار المعارف ١٩٧٥م.

الأنوار» بالروح الباصر[1]، فهنا تتلاشى تلك العلامة ويبقى اسم الرب تعالى فوقها. يقول: «وليست هذه العلامة هى ماهية الرب ولانفسه، إذ لاماهية للرب ولكن له حقيقة جلّت عن إحاطتنا بها، يشير إليها العقل والوهم، ويتفقان أيضا فى الشهود الصريح على اطراح تلك العلامة بمعنى عدم اعتبارها عندئذ، فيبقى الذكر خالصا بقوة الروح، وليس تلك العلامة أيضا مأخوذة من شئ أصلا، إنما حدثت فى النفس من ذكر الرب، فهى مشيرة إلى اسمه جل وتعالى كما ذكر، وعلامة ضابطة للوهم. فاسم الرب فوق هذه العلامة فى جهة منها تشير إليه، ومنه يتوجه الاعتبار نحو الخلق، وإليه يتوجه الاعتبار من الخلق»[2]. والاعتبار هنا لا يعنى مجرد التفكير النظرى المستقل، بل يجمع إلى ذلك استصحاب الوجدان أو البصيرة أو الروح الباصر.

١- مشكاة الأنوار التصديرص١٢ تحقيق الدكتور أبو العلاء العفيفى. الهيئة العامة للكتاب١٩٦٤م

٢- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل٢ب.

٢- مسألة الوجود:

اختلفت الأقوال في تعريف الوجود: فقيل: لا يعرف لأنه بديهي التصور فلا يجوز أن يعرف إلا تعريفا لفظيا، وقيل: لا يتصور أصلا لابداهةً ولاكسباً وقيل: يعرف لأنه كسبي التصور، والذي عليه كثير من المفكرين أن تصور الوجود بديهي، وأن هذا الحكم (أي ببداهته) أيضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت إليه، وإن لم يمارس طرق الاكتساب، حتى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لاشيء أعرف من الوجود، وعولوا على الاستقراء إذ هو كاف في هذا المطلوب، لأن العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه بل هو في مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل»[1]. ويدلل فخر الدين الرازي على بداهة تصور الوجود بقوله: «القول: المعلوم إما موجود أو معدوم، قضية مسلمة متوقفة على تصور الوجود والعدم، وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهيا ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود، وإذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفردات المركب بديهيا أيضا»[2].

ولعل هذا ما دعا ابن البناء إلى عدم تقديمه تعريفاً للوجود، وإنما جاء كلامه مباشرة في تقسيم الوجود أو المعاني التي يطلق عليها لفظ الوجود إلى: الوجود في الأذهان، والوجود في الأعيان، وبيّن أن هذين الاعتبارين مضافان إلى داخل الذهن وخارجه، وأنهما مختلفان بالنسبة لنا، حيث يقول:

«المعاني لها في إدراكنا اعتباران:

١- انظر: سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/٥٥-٥٦.

٢- المحصل ص٣٢-٣٣، معالم أصول الدين ٩-١٠.

أحدهما: من حيث هى معلومة لنا، ويقال لذلك الوجود فى الأذهان

والثانى: من حيث هى خارج الذهن، محسوسة أو غير محسوسة، ويقال لذلك: الوجود فى الأعيان.

فهذان الاعتباران مضافان إلى داخل الذهن وخارجه، وهما وجودان مختلفان عندنا، ولانألم ونلذ ونخاف إلا من أحدهما فقط، وهو الوجود فى الأعيان، والآخر عدم لا ندرك منه ألما ولالذة»[1]. أى أن الموجود الخارجى مايكون اتصافه بالوجود خارج الذهن، والوجود الذهنى هو ما يكون اتصافه بالوجود فى الذهن.

هل الوجود هو نفس الماهية أو أنه زائد عليها؟

وهل لواجب الوجود ماهية كما للموجودات؟

وقبل أن نجيب على هذين السؤالين ونتطرق إلى بيان تشعب الآراء فيهما، نود أن ننبه إلى أن نزاع القوم فى هذه المسألة هو فى الوجود الذى يكون مبدأ الآثار الخارجية، لاالوجود بالمعنى المصدرى الذى هو من المعقولات الثانية[2]. وقد اختلفت الآراء فى ذلك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب أصحابه إلى أن الوجود هو نفس الماهية فى واجب الوجود وفى الممكن على السواء، ولكن الوجود فى هذا المذهب وإن كان نفس ماهية الموجود، إلا أنه فى الواجب يختلف عنه فى الممكن، وليس الوجود إلا

١- ابن البناء: مراسم طريقة لفهم الحقيقة من حال الخليقة ٨ب.

٢- انظر: الشيخ ابراهيم المذارى: اللمعة فى تحقيق مباحث الوجود، والحدوث ص ١٠

من قبيل الألفاظ المشتركة، وذلك مثل «العين» التى تطلق على عضو الإبصار، وعلى الذات وعلى الجاسوس.. فاللفظ مشترك والمعانى والطبائع مختلفة. من القائلين بهذا أبو الحسن الأشعرى فيما يذكر كثير من أتباعه كالبغدادى[١] والشهر ستانى[٢]، والرازى[٣]، وكثير ممن تبعه من علماء الكلام المتأخرين[٤]، إلا أن سعد الدين التفتازانى تحفظ فى صحة هذه النسبة للأشعرى فقال: «المنقول عن الشيخ الأشعرى أن وجود كل شئ عين ذاته، وليس الوجود مفهوما واحدا بين الموجودات بل الاشتراك لفظى»[٥]، وعلى العكس من ذلك نجد السنوسى فى «حاشيته على شرح أم البراهين» يذكر أن الأشعرى قال بهذا الرأى بصريح العبارة حيث يقول: «واعلم أن بعض العلماء أبقى قول الأشعرى أن الوجود عين الذات على ظاهره...»[٦].

ونقل مثل هذا الرأي (أى الوجود هو نفس الماهية فى الواجب والممكن) عن أبى الحسين البصرى[٧]، وفى كلام الشهرستانى ما يدل عليه حيث يذكر أنه (أى أبا الحسين البصرى) من نفاة الأحوال، وأن الوجود على مذهب نفاة

١- أصول الدين ص٨٨.

٢- الملل والنحل ٧٦/١،

٣- الأربعين فى أصول الدين ص٥٣، ١٠٠، نهاية العقول ٩٨/١أ، وانظر: محمد صالح الزركان: فخرالدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية (مخطوط) بكلية دار العلوم ص١٦٥.

٤- كالإيجى فى المواقف وشرحه للجرجانى ١١٢/٢، ١٢٧-١٤١، وابن المطهر الحلى فى شرحه على تجريد الاعتقادللطوسى ص٤، والشيخ محمد عبده فى حاشيته على شرح الدوانى على العقائد العضدية ص٨١، الشيخ مصطفى صبرى: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ٩٨/٣، صدر الدين الشيرازى: الحكمة المتعالية جـ١ س٢٤٩/١.

٥- شرح المقاصد ٦١/١.

٦- شرح أم البراهين ص٧٤.

٧- ابن المطهر الحلى:شرح تجريد الاعتقاد ص٤،الايجى: لمواقف ١١٢/٢-١١٣، ١٢٧-١٤١

الأحوال لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد»[١]، وقال: إن أبا الحسين انفرد عن أصحابه المعتزلة بقوله: «إن الموجودات تتمايز بأنواعها»[٢]

ويبدو أن ابن حزم يرى هذا الرأى أيضا فقد قال: «والذى نقول به- وبالله التوفيق – أن له (أى الله سبحانه) ماهية هى إنيته نفسها»[٣]. وإلى هذا أيضا ذهب صدر الدين الشيرازى[٤].

المذهب الثانى: يذهب أصحابه إلى أن الوجود له معنى واحد فى الواجب والممكن جميعا، وهذا رأى طائفة من المتكلمين – فيما يذكر الرازى[٥]- أى أن الوجود وصف زائد على الذات فى الواجب والممكن، إلا أن هذا الوصف الزائد على الذات غير قابل للانفكاك عن الذات فى الواجب، وقابل له فى الممكن.

المذهب الثالث: ذهب أصحابه إلى أنه لا ماهية لله سبحانه، بل هو الوجود المجرد بشرط سلب العدم عنه[٦]، ووجوده غير مشترك فيه[٧]. أما سائر الممكنات فلها ماهيات زائدة على وجودها، وبعبارة أخري: إن وجود الله نفس ماهيته، ووجود الممكنات مغاير لماهياتها.

١- الملل والنحل ٧٦/١.

٢- نفسه ٧٨/١.

٣- الفصل فى الملل والأهواء والنحل ١٧٤/٢.

٤- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة. الجزء الأول من السفر الثالث ص٤٨ وما بعدها

٥- الأربعين فى أصول الدين ص١٠٠، المطالب العالية ١١٠/١، وانظر: الزركان: فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ١٦٧.

٦- ابن سينا: الشفاء – القسم الأول من الإلهيات ص٣٤٧

٧- نفس المصدر ص٤٧، الغزالى. مقاصد الفلاسفة ص٢١١

وهذا ما ذهب إليه ابن البناء حيث يصرح أنه «لاماهية للرب، وله حقيقة جلّت عن إحاطتنا بها، يشير إليها العقل والوهم، ويتفقان أيضا فى الشهود الصريح على اطراح تلك العلامة (المشيرة إلى اسمه تعالى) بمعنى عدم اعتبارها، فيبقى الذكر خالصا بقوة الروح، وليس تلك العلامة مأخوذة من شئ أصلا، إنما حدثت فى النفس من ذكر الرب»[١].

وابن البناء فى هذا يوافق الفارابى[٢] وابن سينا[٣]، ومعظم المعتزلة، ذكر ذلك الأشعرى[٤] فى «مقالات الإسلاميين»، وقال ابن حزم: «وذهب طوائف من المعتزلة إلى أن الله لاماهية له»[٥].

أما أنهم (أى المعتزلة) يذهبون إلى أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها كما يرى الفلاسفة، فواضح من ميل أكثرهم إلى أن المعدوم شئ، أى أن «الماهية تسبق الوجود»[٦]، كما هو معروف عنهم فى مسألة «شيئية المعدوم».

وذكر أرسطو من قبل أن «الماهية غير موجودة للقديم لأنه ليس بذى هيولى»[٧]، كما نجد نفس هذا الرأى عند بعض فلاسفة العصر الوسيط كالقديس توماالإكوينى الذى يقول بأن وجود الله عين ماهيته»[٨]، وهو رأى

١- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة ٢ب.

٢- عيون المسائل ص٤٩، فصوص الحكم ص٨، ٥٩، ورسالة فى اثبات المفارقات ص٤.

٣- الاشارات والتنبيهات ٤٤٢/١، النجاة ٢٣٤، الشفاء- الإلهيات ٣١/١، ٣٤٤/٢.

٤- مقالات الإسلاميين ٢٥٦/١.

٥- الفصل فى الملل والنحل ١٧٣/٢.

٦- الاسفراييني: التبصير فى الدين ص٦٠، الشهرستانى: نهاية الأقدام ص١٦٩، وانظر: د/قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ص٧٤، الزركان: فخرالدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ١٦٧.

٧- انظر: أرسطو عند العرب ص٨ نصوص ودراسات للدكتور عبدالرحمن بدوى.

٨- يوسف كرم: الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص١١٥.

ديكارت أيضا فى العصر الحديث[1].

ويعلق الشيخ مصطفى صبرى على هذا المذهب فى الوجود، فيرى أن مذهب الأشعرى - السالف الذكر - يرى فى النظرة الأولى أنه أقرب إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب المتكلمين، وليس الأمر كذلك، وإنما ذهب(أى الأشعرى) إلى ماذهب إليه من أن وجود كل شئ عين ذاته بناء على أنه من المنكرين للوجود الذهنى، ولا تغاير عنده ولاتمايز فى الخارج بين الشئ ووجوده. فهو إنما يقول بكون الوجود عين الهوية الخارجية، لاعين الماهية من حيث هى ذهنا وخارجا كما قالت الفلاسفة.. ولوقال بالوجود الذهنى لقال بزيادة الوجود مثل جمهور المتكلمين[2].

وينتقد بشدة(أى الشيخ مصطفى صبرى) مذهب الفلاسفة فى أن وجود الله عين ذاته أو أن حقيقة الله عبارة عن الوجود المجرد من الماهية، ويصفه بأنه فى منتهى الغرابة إلى حد أنه لايتصور. فإذا سألنا عن هذا الوجود المجرد وقلنا: وجود أى شئ هو؟ أى وجود ماذا؟ فالجواب: ليس بوجود أى شئ وإنما هو وجود مجرد عما يضاف هو إليه... هو إذن كون من غير كائن، ووجود من غير موجود، أعنى أنه غير مستقل بالمفهومية إلى هذا الحد، وهذا عندى من أجلى المحالات، لأن الوجود الذى هو من المعقولات الثانية - التى لاتكون من الموجودات - كما نص عليه الفلاسفة أنفسهم، ولاسيما الوجود الخاص، أعنى الوجود المجرد عن الماهية لايتصور إلا بعد معقول أول يضاف هو إليه، ويكون صاحب هذا الوجود، فليس هذا الوجود وجود الله مع كونه وجودا خاصا، وإلا كان مضافا إليه، بل وجود هو الله، وهو محال[3].

---

١ - التأملات فى الفلسفة الأولى ص٢٠٣، ترجمة د/عثمان أمين.

٢- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين جـ١٠٢/٣ .

٣- نفس المرجع ١٠٢/٣ .

وقد رفض الغزالى مذهب الفلاسفة، وذهب إلى أن للواجب تعالى حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة، أى ليست معدومة، والماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود، فكيف فى القديم؟ فالوجود بلا ماهية ولاحقيقة غير معقول«وجود بلاماهية غير معقول، وكما لانعقل عدما مرسلا إلا بالاضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلانعقل وجودا مرسلا إلا بالاضافة إلى حقيقة معينة، لاسيما إذا تعين ذات واحدة، فكيف يتعيّن واحد متميز عن غيره بالمعنى ولاحقيقة له؟ فإن نفى الماهية نفى الحقيقة، وإذا نفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا: وجود ولاموجود، وهو متناقض»[1].

ووافق ابن رشد الغزالى فيما ذهب إليه واعترف أن ما لا وجود له لاذات له»[2].

ورغم انتقاد المتكلمين وبعض الفلاسفة لمذهب الفلاسفة فى نفى الماهية للواجب فإن الاختلاف بينهما ليس كبيرا، إذ حينما جعل الفلاسفة اللهوجودا مجردا من ماهية، وقالوا: إنه يمتاز بوجوده الخاص، أى بكونه وجودا مجردا عن الماهية، ويكون هذا الوجود الخاص ماهية له، لايتسنى لهم تجريده عن الماهية أى عما يكون هو به هو. بل لابد لهذه الماهية التى هى عبارة عن الوجود الخاص المجرد من وجود آخر، فهل يوجد وجود يقوم مقام الماهية ويستغنى عنها؟ وهل يكون الوجود المجرد من الموجودات؟ الجواب: إن كان ذلك فإن الأمر يرجع أو يقترب جدا مما يقول به المتكلمون من ماهية مخصوصة ووجود زائد عليها.

---

١ افت الفلا ، ه ' '

٢- مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص٥٢.

وقد صرح سعد الدين التفتازانى[١] أن أنصار مذهب الفلاسفة اعترفوا بأن الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان أو حصة منه لانزاع فى زيادته. فإذا كان ذلك كذلك فما الخلاف مع مذهب المتكلمين؟

لافرق بين مذهبى الفريقين إلا أن المتكلمين اجتنبوا تعيين الماهية لله تعالى، والفلاسفة عينوا له الماهية وهى الوجود، فقد أصبح لله على مذهب الفلاسفة ماهية هى الوجود الخاص المجردعن الماهية، ووجود زائد عليها بمعنى الكون فى الأعيان. وانتهى الأمر إلى أن حقيقة الخلاف بين المذهبين إنما هى فى تعيين الحقيقة لله تعالى وعدم تعيينها، لافى أن الوجود زائد على الذات فى الله أو غير زائد. لما تبين أن الفريقين متفقان على القول بزيادة الوجود بالمعنى المعروف الذى هو الكون فى الأعيان. أما الوجود الذى هو عين ذات الله وماهيته عند الفلاسفة، وغير الوجود بمعنى الكون فى الأعيان فلا يقول به المتكلمون[٢].

وننتهى إلى القول – بعد عرضنا لمذهبى الفلاسفة والمتكلمين – إن ابن البناء وإن وافق الفلاسفة فى نفى الماهية عن الله سبحانه، فإن منطلقه إلى هذا يختلف عن منطلقهم فى قولهم: وجود الله عين ذاته أو لاماهية لله[٣].

فمنطلقه دينى فلايجب أن نضيف إليه سبحانه أو أن نصفه بما لم يأذن به الشرع، ويتأيد هذا الذى ذهبنا إليه بما رأيناه خلال دراستنا لرسالته التى بين

١- شرح المقاصد ٧٢/١-٧٣، ط/لاهور سنة ١٩٨١م

٢- انظر: موقف العقل والعلم والعالم للشيخ مصطفى صبرى جـ ١٠٥/٣.

٣- راجع فى ذلك: ابن سينا: الرسالة العرشية ص٣، الاشارات ٣١٠/١، الغزالى. تهافت الفلاسفة ص١٤٧-١٤٩، د/حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص٨٨

أيدينا، فلم يسلك فى معالجته للمسائل التى وردت بها مسلكا فلسفيا بحتا كالمعهود فى كتب الفلاسفة، وإنما نهج منهجا دينيا امتزجت فيه جوانب الفكر الدينى الكلامية والصوفية بالفكر الفلسفى. فيذكر أن «الله حقيقة جلّت عن احاطتنابها»[١]. وحقيقة الله عند بعض الصوفية حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجب وجودها بذاتها[٢]

١- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل ٢ب

٢- انظر: تقسيم ملا عبدالرحمن الجامى للحقيقة فى: شرح فصوص الحكم لابن عربى الفص الأول.

٣- مسألة الجهة:

نعلم جميعا أن السواد الأعظم من المسلمين يقولون بأن الله تعالى فى السماء، وأن بعض المتكلمين ينسبون الجهة إلى الله تعالى ويتأولون العلو بذلك، لكن عندما كثر الخوض فى هذه المسألة وغيرها من مسائل العقيدة، ثارت التساؤلات:

هل لله تعالى مكان؟ هل هو(سبحانه) فى جهة؟ هل هو فى جهة السماء؟ أم أنه منزه عن هذا، لما يترتب على ذلك من أمور هى من صفات المخلوقين كالجسمية مثلا؟ واختلفت الآراء.

وأول ما يطالعنا من هذه الآراء هو رأى المشبهة والكرامية (أصحاب محمد بن كرام) الذين اعتقدوا – حيث لم يرق تفكيرهم إلى تصور موجود متعال عن المادة والمكان – أن الله جسم ولكن لاكالأجسام الحادثة، ونسبوا إليه اليد والعينين والوجه نسبة حقيقية. كذلك نسبوا إليه أنه فى جهة معينة وهى العرش. واستدلوا على مذهبهم ببعض الآيات القرآنية التى حملوها على ظاهرها مثل قوله تعالى: **﴿أأمنتُم مَن في السَّماء أنْ يَخسفَ بكُم الأرضَ فإذَا هيَ تَمور﴾**[١] وقوله: **﴿ويَحمِلُ عَرشَ ربِّك فوقَهُم يومَئذٍ ثمَانيَة﴾**[٢]، وكذلك إقراره ﷺ للجارية التى سألها: «أين الله؟ فقالت: فى السماء فقال ﷺ: دعها فإنها مؤمنة»[٣] واتفق هؤلاء جميعا على أنه سبحانه فى الجهة وأنها جهة فوق.

١- سورة الملك: ١٦.

٢- سورة الحاقة: ١٧.

٣- الحديث أخرجه مسلم فى صحيحه (كتاب المساجد ح٣٣)، أبو داود (كتاب الصلاة، باب١٦٧) مالك فى الموطأ(كتاب العتق، باب٩)، المسند ٢٩١/٢، ٤٥١/٣.

وتمسك الحنابلة – قدامى ومحدثين – بالاستواء على العرش والفوقية على ظاهرها، وأنه تعالى فى السماء دون تأويل، وأنكروا على من قال: إنه تعالى لاداخل العالم ولاخارجه. ونصر ذلك ابن تيمية وتلاميذه[١]. ولكنه قال فى «العقيدة الواسطية»: وكل هذا الكلام الذى ذكره الله، من أنه فوق العرش، وأنه معنا، حق على حقيقته لايحتاج إلى تحريف. ولكن يصان عن الظنون الكاذبة؛ مثل أن ظاهر قوله فى السماءأن تقله، أو تظله، وهذا باطل بإجماع أهل العلم والإيمان»[٢]. وذكر مثله فى «الرسالة التدمرية» أيضا[٣].

فى مقابلة هذه النزعة إلى التجسيم لدي الكرامية والتشبث بالاثبات مع التنزيه لدى جمهور الحنابلة نفت المعتزلة أن يكون الله سبحانه فى جهة، وأوّلت كل الآيات التى يفيدها ظاهرها القول بالجهة والتى استند إليها المثبتون مثل قوله تعالى: ﴿أأمنتم مَن فى السّماء أنْ يَخسفَ بكُم الأرض﴾[٤] وقوله:﴿يخَافُونَ ربّهم من فوقِهم﴾[٥]. فالله كما أنه فى السماء فهو فى الأرض وهو معنا أينما كنا. ثم اختلفت أقوالهم بعد ذلك بين القول أن الله تعالى فى كل مكان. والقول بأنه لا فى مكان، يقول الأشعرى: «اختلفت المعتزلة فى ذلك (أى المكان) فقال قائلون: البارى بكل مكان، بمعنى أنه مدبّر لكل مكان، وأن تدبيره فى كل مكان، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة: أبو

١- انظر: نقض المنطق ١١٩-١٢١، وشرح الطحاوية ١٥٧-١٦٣، اجتماع الجيوش الإسلامية١٣٥، وما بعدها، لمحات فى الفكر الكلامى لأستاذنا الدكتور حسن الشافعى ص١٧٧.

٢- العقيدة الواسطية ١٦، ١٧.

٣- الرسالة التدمرية ٥٢، ٥٦.

٤- سورة الملك: ١٦.

٥- سورة النحل: ٥٠.

الهذيل العلاف والجعفران والاسكافي ومحمد بن عبدالوهاب الجبائي. وقال آخرون: البارى تعالى لا فى مكان بل هو على مالايزال عليه»[١]. إلا أن أبـا الحسن لم يلبث أن اتهمهم فى كتاب «الابانة» بالحلول إذ يقول: «وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله عز وجل فى كل مكان، فلزمهم أنه فى بطن مريم وفى الحشوس والأخلية، وهذا خلاف الدين، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا»[٢]. مع أنه قال فى «مقالات الإسلامين» «أنهم يقصدون بقولهم: إن الله فى كل مكان أنه مدبر لكل مكان، وأن تدبيره فى كل مكان، ومع ذلك فقد اتهمهم الأشعرى وآخرون من خصومهم[٣] بالقول بما يشبه الحلول والكون فى جميع الأكنة، وهى فى الحق تهمة جائرة لا تتفق مع منهج المعتزلة، ومذهبهم العام فى تنزيه الله تعالى، ولامع مايحكيه عنهم هؤلاء الخصوم أنفسهم[٤].

وقد جاء نفى المعتزلة الجهة والمكانية بالنسبة لله تعالى انطلاقا من تنزيههم المطلق له سبحانه ومن حيث أن كونه عدلا لايتم إلا بالغنى المطلق، ومن ذلك استغناؤه عن الجهة والمكان وسائر لوازم الجسمية، حرصا منهم على تنقية تصورنا لله من كل أثر حسى، وتخليص فكرة الألوهية من شوائب الإسرائيليات والتجسيم والتشبيه، وإذا قيل: إن هناك آيات كثيرة يفيد ظاهرها التشبيه استند إليها من ذهب إلى التجسيم والتشبيه أجيب: لكن آيات التنزيه أوضح دلالة وأعلى تصورا، ذلك أن الجسمية على حد تعبير ابن خلدون تقتضى النقص والافتقار[٥].

١- مقالات الإسلاميين ٢١٧/١-٢١٨.

٢- الإبانة فى أصول الديانة ص١٠٩.

٣- السابق، النسفى: بحر الكلام ص٢٦، د/قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ٧٤، د/حسن الشافعى: لمحات من الفكر الكلامى ١٤٣.

٤- لمحات من الفكر الكلامى ١٧٢.

٥- ابن خلدون: المقدمة ص٤٦٣.

واستند المعتزلة فى تأويلاتهم إلى منهج محدد، هو رد متشابه الآيات إلى المحكم، والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم فى التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين، فكل الآيات التى يفيد ظاهرها التجسيم أو التشبيه آيات متشابهات أوّلوها فى ضوء الآية المحكمة ﴿ليس كمثله شئ﴾*[١]

وممن نفى الجهة - أيضا - الإمام أبوحنيفة، فقد روى عنه الطحاوى[٢]، أنه كان يقول: إن الله تعالى لا تحويه الجهات الست.

وقد نهج هذا المنهج - أيضا ـ أبو منصور الماتريدى الحنفى فذهب إلى أن الله منزه عن المكان والجهة[٣]، وأما الآيات الموهمة للجهة والمكان كقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[٤]، فالواجب الإيمان بها دون محاولة تأويلها[٥]. وأجاب عن رفع الأيدى إلى السماء - وهو ما احتج به الذين يقولون إن الله فى السماء[٦]- بأن السماء قبلة الدعاء، كما أن الكعبة قبلة الصلوات، وبأنها محل ومهبط الوحى وأصول بركات الدنيا[٧]

وممن نزّه الله عن المكان والجهة - أيضا - طوائف من الصوفية[٨]،

١ - أستاذنا الدكتور أحمد محمود صبحى. فى علم الكلام ص١٣٤

٢ - الاعتقاد فى أصول الدين على مذهب أبى حنيفة النعمان، لأبى جعفر الطحاوى ملحق بكتاب التمهيد للنسفى ص٣٠ب

٣- كتاب التوحيد ص٦٧، وما بعدها، تحقيق د/فتح الله خليف، ومقدمة مناهج الأدلة ص٧٨

٤- سورة طه: ٥

٥- كتاب التوحيد ص٧٤

٦- انظر الأشعرى: الإبانة ص١٠٩-١١١، والدارمى فى رده على بشر المريسى ص٢٥، ابن القيم: مختصر الصواعق المرسله ص٣٢١

٧- كتاب التوحيد ص٧٧

٨- الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص٣٤

*- سورة الشورى ١١

والشيعة الإمامية[١] وخاصة المتأخرين منهم، وهذا طبيعى بعد اختلاط الاعتزال بالتشيع.

أما الأشاعرة فقد ارتضى شيخهم الأشعرى قول ابن كلاب: «إن البارى لم يزل ولامكان ولا زمان، وأنه على ما لم يزل عليه، وأنه مستو على عرشه كما قال: وأنه فوق كل شئ»[٢]، وبه قال فى «الإبانة»[٣]، وقد نقل ابن القيم ذلك عن عدة كتب للأشعرى مثل قوله بالفوقية فى «الإبانة» ولكن بدون تصريح بلفظ الجهة أو المكان، مع اثبات كل ما جاء من الاستواء والعلو والفوقية ونحوها[٤].

وتابع أصحاب أبى الحسن المتقدمون كالباقلانى قوله بأن الله مستو على العرش استواء حقيقيا، ورفضه تأويل الاستواء بالاستيلاء، أو الغلبة والملك، وزاد بأن نفى المكانية صراحة عن الله تعالى، وربما كان التصريح بنفيها هو الفرق الوحيد بينه وبين شيخه الأشعرى. ونسب الآمدى إلى الباقلانى القول بنفى الجهة أيضا، إلا إذا قيدت بعدم التحيز، وإذا صح هذا فالباقلانى لا يقبل لفظ المكان ولا لفظ الجهة، وإنما يقر الاستواءوالفوقية والعلو لورود النص بها، شريطة أن ينفى عنها كل معانى التميز والتمكن بمكان مخصوص، فذلك من لوازم الجسمية، ولعلنا نقع من مؤلفاته المفقودة ما يعين على تحديد أكثر لموقفه[٥].

أما من جاء بعد الباقلانى من الأشاعرة - بوجه عام ودون إفرادلرأى كل

١- ابن المطهر الحلى: شرح تجريد الاعتقاد للطوسى ص١٦٢.

٢- مقالات الإسلاميين ٣٢٥/١.

٣- الابانة ص١١٣-١١٧.

٤- أستاذنا الدكتور حسن الشافعى: لمحات من الفكر الكلامى ١٧٧.

٥- السابق.

منهم - فقد مالوا إلى تأويل الاستواء ونفى المكان والجهة، واقتربوا بهذا من المعتزلة الذين قالوا بذلك من قبل، ولعل أوّل من عرف عنه تأويل الاستواء ونفى الجهة منهم هو الأستاذ أبو بكر بن مورك (٤٠٤هـ)، إلى أن جاء الرازى الذى تابع أسلافه الأشاعرة الذين قالوا بنفى الجهة والمكانية وأوّلوا النصوص المتعلقة بهما وبالاستواء على العرش، واستدل على ذلك بالعديد من الأدلة. غير أنه عاد إلى طريق القرآن من حيث الجمع بين التنزيه والاثبات، والقول بأن الكل من عندالله دون اللجوء إلى المجادلات والنزاع، وهذا ما كان عليه فى «أقسام اللذات» وفى «وصيته» وهو الرأى الذى استقر عليه آخر حياته[1].

ثم جاء الآمدى فجرى على رأى هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة، ولم يرد عنه أى تغيير أو تعديل فى موقفه كسلفه الرازى مثلا، غير أن الآمدى يمتاز إلى ذلك[2]: بموقفه المتسامح من القائلين بالجهة بالمفهوم الذى رأى أن التأويل مع كونه جائزا للعلماء فهو ليس بضرورى ولا واجب، متى أزلنا المعنى الظاهر الموجب للتشبيه والجسمية[3]

وبطريقة استدلاله على هذه الصفة، حيث برهن على بطلان التحيز والجوهرية بالنسبة له تعالى، حيث انتقد الطرق التى استعملها الأشاعرة قبله لابطال الجهة وعدل إلى دليل آخر ربما كان أوضح منها وأكثر بساطة يقوم على فكرة التحيز

أما عن رأى فلاسفة المسلمين فى هذه المسألة فقد نفوا كل مايتعلق

١- انظر: تأسيس التقديس ٥٦-٩٦، الأربعين فى أصول الدين ١٠٧-١٥، الزركان فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ٢٥٥-٢٦٢

٢- أستاذنا الدكتور حسن الشافعى. لمحات من الفكر الكلامى ١٨٢

٣- انظر: الاقتصاد فى الاعتقاد ص٣٣، وإلجام العوام ١٣-٢٤

بالمكان والجهة وسائر لوازم الجسمية عن الله تعالى اتساقا مع مذهبهم فى أن «كل جسم محسوس، وكل متعلق به معلول»[1]، فلو كان البارى تعالى جسما لكان مركبا فيكون معلولا، والمفروض خلافه،ولايمكن أيضا أن يكون متعلقابالجسم«لأن كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس مما يجب به لابذاته»[2].
من هنا كان نفيهم للمكانية والجهة بالنسبة لله تعالى.

لكن ابن رشد لم يوافق الفلاسفة أو المعتزلة فيما ذهبوا إليه، بل أوجب الرجوع إلى الآيات القرآنية التى تدل - حسب ظاهرها الذى لايجوز تأويله- على أثبات الجهة. مثل قوله تعالى: **﴿أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾**[3]، وقوله عز وجل **﴿تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾**[4]، كذلك يحتوى القرآن الكريم على آيات أخرى كثيرة تنص على أن السماء مكان الملائكة، وأنها الموضع الذى تنزل منه الملائكة بالوحى، فمن ذلك قوله تعالى: **﴿إن هو إلا وحى يوحى، علمه شديد القوى، ذو مرة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى﴾**[5]. والآيات التى تثبت الجهة لله تعالى وكذلك الأحاديث كثيرة. كذلك لايجوز صرفها عن ظاهرها والقول بأنها كلها من المتشابهات، فإن «الشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب، وإليه كان الإسراء بالنبى ﷺ، حتى قرب من سدرة المنتهى. وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة فى السماء،

١- ابن سينا: الاشارات والتنبيهات ٢١١/١، بشرح نصير الدين الطوسى.

٢- السابق، ٢١٠/١، وانظر: د/حموده غرابه: ابن سينا بين الدين والفلسفة ٨٨-٨٩.

٣- سورة الملك: ١٦.

٤- سورة المعارج: ٤.

٥- سورة النجم: الآيات من ٤-٩.

كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك»[١].

وقد حاول ابن رشد أن يبرهن على وجود الجهة بالنسبة إلى الله تعالى، وذلك بالتوفيق بين الآيات القرآنية وبين فلسفة أرسطو، فبدأ أولا بالتفرقة بين الجهة والمكانية حتي يستطيع تجنب الشبهة التى أثارتها المعتزلة من أن القول بالجهة يفيد الجسمية- فأثبت الأولى ونفى الثانية، ورأى ألا تناقض فى هذين القولين، فإنه لامكان وراء العالم، والخلاء لاوجود له، والله موجود ولكنه ليس بجسم، فهو عند نهاية العالم، ولكن لامكان يحتويه؛ إذ لامكان خارج العالم، ولذا فقد أوصى بعدم تأويل النصوص الدالة على الجهة وأنه تعالى فى السماء؛ حفظا لعقائد العامة، ولأن العلماء يمكنهم فهمها على النحو الذى بينه»[٢]. وانتقد الدكتور محمود قاسم موقفه هذا ورأى أنه «من المشقة البالغة – حتى العلماء – تصور كائن غير جسمى فى جهة معينة»[٣]. لكن – فيما يذكر أستاذنا الدكتور حسن الشافعى – من المهم ألا ننسى أنه يقرر فقط أن الله تعالى مباين بذاته للعالم المخلوق، وأنه ينزهه – سبحانه – عن المكانية[٤].

ولم يكن ابن رشد أول من قال بالتفرقة بين المكان والجهة فقد سبقه ابن حزم إلى هذا، مع أنه ينكر أن يكون الله تعالى فى المكان[٥]، فقد ذكر أن العرش هو منتهى الخلق ونهاية العالم، وأن الله مستو على العرش[٦]. إذن فهو يثبت الجهة وينفى المكان، والجديد عند ابن رشد أنه حاول أن يوفق بين الدين والآراء

١- ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٧٧.

٢- لمحات من الفكر الكلامى ١٧٥-١٧٦.

٣- مقدمة مناهج الأدلة ٨٠-٨١.

٤- لمحات من الفكر الكلامى ١٧٦.

٥- الفصل فى الملل والأهواء والنحل ١٢٥/٢.

٦- السابق ٩٨/٢-٩٩.

الفلسفية، ويراه أحفظ لعقائد الجمهور، لأن أكثر الناس لايمكنهم تصور موجود ليس خارج العالم ولا داخله، ولامكان له ولاجهة، فهذا عندهم هو المعدوم بعينه[١].

وفي أسلوب فلسفي كلامي تناول ابن البناء هذه المسألة: فارتضى ما ذهب إليه ابن رشد ومن قبله ابن حزم من اثبات الجهة والفوقية وانكار المكانية «وظاهر بيّن أن هذه الفوقية أو الجهة ليست بمكانية، بل هو القاهر فوق عباده»[٢]. ثم بين أن لفظ الجهة أو الفوق مشترك في اللغة، ولايجب حمله على معنى معين إلا بقرائن مبينه «فلفظ الجهة أو الفوق مشترك في اللسان والقرائن مبيّنة؛ فإذا قيل: النزول والفوق والجهة على ما ليس بجسم ولاحادث، تعيّن أحد مسميات اللفظ المشترك»[٣].

ويرى أن مفهوم الجهة والفوقية بالنسبة لله تعالى يختلف عن مفهوم الجهة والفوقية بالنسبة للمخلوقين المحدودين بالجهات، إذ اللغة– أية لغة– قاصرة عن التعبير عن كل ما يجاوز عالم الشهادة وخاصة ما يتعلق بالذات الإلهية، فالله سبحانه لاجهة له بهذا الاعتبار، ثم ضرب بذلك المثل – ولله المثل الأعلى – بأن العالم بهذا المفهوم لاجهة له «والجهات لاوجودلها إلا بالنسبة إلى موجود محدود بها، فالجهات نحو ما توجهت، ولاوجود لها عند عدم هذا الاعتبار فإن العالم لاجهة له»[٤].

---

١ – انظر: مناهج الأدلة ١٧٦–١٨٠، د/قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ١٤١–١٥٠.

٢– ابن البناء: مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة ٢ب.

٣– نفسه ٢ب–٣أ.

٤– نفسه ٣أ.

٤- مسألة قدم العالم:

مشكلة «خلق العالم» من المشكلات الكبرى التى شغلت تفكير الفلاسفة والمتكلمين على السواء، وكانت إحدى مسائل ثلاث اختلفت فيها وجهة نظر أهل الكلام عن وجهة نظر الفلاسفة اختلافا بيّنا، الأمر الذى حدا بالغزالى أن يؤلف «تهافت الفلاسفة» ليقرر أن الفلاسفة قد أخطأوا الحق فى هذه المسائل، حيث قالوا - فيما يتعلق بمشكلة خلق العالم - باستحالة صدور حادث من قديم، لأنه لو فرض القديم، الذى هو البارى تعالى، ولم يصدر عنه العالم مثلا، لكان ذلك لعدم وجود مرجِّح يرجح وجوده، لأن وجوده ممكن إمكانا صرفا، فإن حدث العالم بعد ذلك برزت التساؤلات:

لماذا تجدد المرجح؟ ومن الذى أحدثه؟ ولم حدث الآن وليس من قبل؟ هل لعجز القديم عن إحداثه قبل حدوثه؟ أم لتجدد غرض؟ أم لوجود آلة كانت مفقودة؟ أم لأنه لم يكن مريدا لوجوده ثم حدثت الإرادة، فافتقرت إلى إرادة أخرى؟ وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية. فصدور الحادث من القديم من غير تغير فيه محال. وتقدير تغير حال القديم محال. فثبت قدم العالم لامحالة[1].

واعترض على هذا الدليل من وجهين:

الأوّل: أن حدوث العالم فى الوقت الذى حدث فيه حصل بإرادة قديمة، من شأنها تمييز الشئ عن مثله. وقدم العالم مرفوض، لأنه يؤدى لاثبات دورات

١ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ٤٨-٦٥، والاقتصاد فى الاعتقاد ص٩٤.

لامتناهية للفلك، مع أن لهذه الدورات سدسا وربعا وثلثا[١].

الثانى: لابد من تجويز صدور حادث من قديم، لأن فى العالم حوادث لايمكن انكارها، فإن استندت هذه الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية يستغنى عن الصانع، وهو محال. فوجب استناد الحوادث إلى طرف ينتهى إليه تسلسلها، وهو القديم.

وقد رفض الغزالى صدور الحادث عن القديم بواسطة الحركة الدورية، الثابتة المتجددة، التى هى أول الحوادث.

هذا أحد الأدلة التى قدمها الفلاسفة على قدم العالم، حيث قدموا أدلة أخرى مثل دليل الزمان، ودليل الإمكان، ومادة الإمكان[٢].

ولجأ بعضهم كالفارابى وابن سينا إلى نظرية الفيض الأفلوطينية ظنا منهما أن فى هذه النظرية تفسير خلق العالم (أو كيفية صدور العالم عن القديم)، مع أن هذه النظرية - حتى بعد تحويرها عند من حورها - لم تحل مشكلة خلق العالم، بل إنها تعد تسليما بأن مادة العالم قديمة. لأن الله تعالى لما كان قديما، فمن الواجب أن يكون الفيض قديما، وإلا اقترن القديم بحادث، مما لايتفق مع الأصول والقواعد التى يسلم بها الفارابى ومن تبعه من فلاسفة المسلمين[٣].

ومن فلاسفة الإسلام من أعرض عن نظرية الفيض، وقال: إن العالم

١- الاقتصاد فى الاعتقاد ص٩٤.

٢- الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٦٥-٨٠، د/عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ١٣٨، وما بعدها.

٣- د/محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ص١٣١.

محدث؛ فالكندى – متأثرا بالمعتزلة – يذهب إلى أن العالم محدث من لاشيء، ضربةً واحدة فى غير زمان ومن غير مادة، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علّة فعّاله أولى، هى الله. ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدّة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك، بحيث لو توقف الفعل الإرادى من جانب الله لانعمد العالم ضربة واحدة وفى غير زمان أيضا[١].

وانتقد ابن رشد هذه النظرية[٢]، وبين الأساس الخاطئ الذى قامت عليه وهو: «أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد، مع أن رأى الفلاسفة القدماء، أى رأى أرسطو وأتباعه، يختلف عن ذلك تماما، فهم يقولون إن الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة، وهذه قضية صادقة؛ إذ ليس هناك ما يحول مطلقا دون أن تصدر المخلوقات كلها دفعة واحدة بإرادة الله، ومن غير أن تكون هناك حاجة إلى توسط عقول خالقه إلى جانبه سبحانه وتعالى كما زعم الفارابى ومن تبعه. والحق أن بعض فلاسفة الإسلام خالفوا ماجاء به الدين وما قرره أرسطو. فالخلاف فى مسألة قدم العالم لايجوز أن يكون بين المتكلمين والفلاسفة، بل يجب أن يكون قائما بين المتكلمين وأتباع فلسفة أرسطو دون غيرهم[٣].

ومن هنا حاول ابن رشد أن يجمع بين رأى أرسطو القائل بقدم العالم ورأى المتكلمين المتمسك بحدوث العالم، وقال: إن الخلاف بين هذين الفريقين لايعدو أن يكون خلافا لفظيا، وذلك لأن الموجودات على ثلاثة أقسام[٤]:

١- رسائل الكندى الفلسفية ٦٢، وما بعدها، وانظر: مقدمة المحقق الدكتور أبو ريدة ص٢٨، ٣١.

٢- انظر:موقف ابن رشد من مشكلة الفيض: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد لأستاذنا الدكتور محمد عاطف العراقى ص٢٠١-٢٠٨.

٣- د/قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ١٥٩.

٤- ابن رشد: مناهج الأدلة ١٩٤-٢٠٧، وفصل المقال ١٢-١٤، د/قاسم الفيلسوف المفترى عليه ص١٣١-١٣٧، ود/عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص١٩١.

أولها: موجودات محدثة باتفاق الجميع، وهى التى تكون عن مادة سابقة وخلال زمن، وأمثلة هذا ما نشاهده فى العالم من الأشياء المتغيرة.

وثانيها: موجود قديم باتفاق الكل وهو الله سبحانه وتعالى الذى يتنزه فى وجوده عن المادة والعلة الفاعلة والزمن.

وثالثها: موجود فيه شبه من كل من الحادث والقديم، وهو العالم، فهو يشبه الحادث لأنه يحتاج إلى العلة التى تسبب وجوده، ويشبه القديم لأنه قد وجد من غير مادة سابقة ولافى زمان، ولما غلّب المتكلمون جانب الإحداث قالوا: إنه محدث. ولما غلّب الفلاسفة جانب القدم قالوا: إنه قديم، فإذن لايوجد هناك خلاف حقيقى بين الطرفين.

وفيما يتعلق بموقف المفكرين فى هذه المسألة وأمثالها من المسائل الشائكة يرى ابن رشد ضرورة التفريق بين العلماء والجمهور، أما العلماء الذين يقدرون على فهم البراهين فواجبهم أن يعلموا أن العالم مخلوق من غير مادة ولا فى زمان، وأما الجمهور فالأولى بنا أن لانصرح لهم بذلك، لأنهم لايستطيعون أن يتصوروا موجودا وجد لا عن مادة وغير مقترن بالزمان، بل لايمكنهم أن يتصوروا الخلق إلا عن مادة سابقة وفى مدة معلومة، ولذا فإن القرآن الكريم لم يصرح بالخلق من العدم، وظواهر الآيات تشير إلى أن العالم خلق من مادة سابقة وفى زمان مقدر كمثل قوله تعالى: **﴿وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾**[1]، وقوله تعالى: **﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان﴾**[2]، فظاهر هاتين الآيتين يفهم منه أن الماء

١- سورة هود: ٧.

٢- سورة فصلت: ١١.

والعرش والدخان كانت قبل العالم وأن العالم قد وجد خلال مدة محدودة[١].

وإذا كانت العامة لاترقى إلى فهم مشكلة الخلق من العدم فإن العلماء يقفون فى فهمها عند حدّ معلوم، بمعنى أنهم إذا كانوا يرون إمكانها بعقولهم فإنهم يعجزون عن معرفة كنهها على وجه الحقيقة. فعملية الخلق إذن سر من الأسرار الذى يقف العقل الإنسانى أمامه عاجزا»[٢].

وعن موقف ابن البناءفى هذه المسألة فقد انتقد الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم حين تصوروا استحالة تأثير القديم فى الحادث، وإلا أدّى ذلك إلى تجدد الحوادث فى الذات الإلهية فقال: «فمما يغلط إطلاق أن المؤثر لايؤثر حتى يتأثر، وقد ينبى على لازمه قدم العالم فى الوجود لاستحالة تأثر القديم بالحادث، وما ذاك إلا لاطلاق هذا القول، وميل العلامة التى فى النفس عما يقبل التأثير فى نفسه إلى العموم، وليس ذلك بحق فى كل شئ»[٣].

ويشير ابن البناء فى أسلوب صوفى وليس كلاميا إلى أثر المعشوق فى العاشق، أو بالأحرى المؤثر فى المتأثر، دون العكس، فالقديم يؤثر فى الحادث، ولايؤثر العالم الحادث فى الله القديم «فهناك مؤثرات لاتتأثر أصلا مع أثرها الحادث، مثل خطين متوازيين ممتدين بلانهاية هما فى مدرك العقل لايلتقيان أصلا، ويلتقيان حسا، فقد أثرا مع أنهما لم يتأثرا بالالتقاء والنهاية، وسبب ذلك الارتباط الذى بين الخطين والبصر، وبامتداد البصر معهما تظهر صورة الاجتماع، وبانقباضه تظهر صورة الافتراق، ولم يتأثرا من جهة ذاتيتهما أصلا،

١- د/قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ١٦٢، ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٩٤ ومابعدها.

٢- د/قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص١٦٢

٣- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة ٣ب

وإنما الأثر فى غيرهما...» إلى أن يقول: «فهذا مؤثر أثر أثرا، ظهر منه أنه تأثر، وهو لم يتأثر، لأن ذلك الأثر عائد إلى المتأثر، ولا يقال: إنهما فى طباعهما أن يكونا كذلك فى نفس الأمر، بل يقال: فى طباعنا أن يدركا كذلك، وكل معشوق يحرك العاشق له بشوقه إليه، وهو خارج عن عاشقه وغير متحرك»[(١)].

وفى موضع آخر يبين ابن البناء أن وجود العالم قديم من حيث كونه معلوما فى علم الله الحق، وهو سابق على وجوده الحادث الذى يقابله العدم حيث يقول: «ولاشك أن وجود الحقائق فى علم الحق متقدم على وجودها فى الأعيان... وهذا الوجود لايقبل العدم، ولم تتحقق القبلية والبعدية إلا عند حصول الوجود الثانى الذى يقابله العدم، فمع الوجود الثانى حصل التقدم والتأخر مضافا إلى الوجود الثانى وبه وجد الزمان، فالزمان حادث موجود بوجود العالم العينى، لأن معنى الزمان: إنما هو التقدم والتأخر بالنسبة للحادث»[(٢)].

ويفرق بين الوجودين – وجود العالم فى علم الله ووجوده العينى – فى وضوح لا لبس فيه بقوله: «فالوجود وجودان: أحدهما: لايتوهم عليه عدم، ولا هو مجعول بجعل جاعل، وفيه يجتمع الضدان، وهذا الوجودللعالم واجب من جهة المعلومية.

والآخر يتوهم عليه العدم، فهو حادث قطعا، والموجودات به كلها مجعولة، وليس العدم منها ولاالمحال ولاالواجب، وفيه يتعاقب الضدان ولايجتمعان، وهذا الوجود للعالم ممكن، إذ ليس كل معلوم يجب وجوده... ثم يقول: «فقد تبين الوجه الذى منه الغلط فى أن العالم قديم الوجود، إذ ليس هو

١- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ٣ب-٤أ.

٢- السابق ٩أ.

الوجود فى الأعيان»[١]

ويقول: «فإذا اعتبر ارتباط العالم بالحق كان العالم قديما فى علم الحق، دل عليه اللزوم ومن جهة المنسوب الذى هو العالم هو حادث على مراتبه التى له فى العلم، وهذ الاعتبار صحيح فى النظر، وشهدت به كتب الوحى كلها، فصار رأى الفلاسفة وهما مرجوحا، وظهر من ذلك أن العالم مسبوق بعدمه فى الأعيان، وهو باب الخلق والوجدان، ومسبوق - أيضا - بوجوده فى علم الله وهو باب الأمر الذى لاوجدان لنا فيه»[٢].

ورغم لجوء ابن البناء إلى العقل، فإنه يرى أن العقل قاصر عن معرفة تلك الكوامن من الغيوب، وعليه أن يستنير بنور البصيرة المستمد من الوحى ليهتدى به فى تلك المضايق المظلمة «فإذا كان العقل يشهد بأن الخطين المتوازيين اثنان حتى نهايتهما، فكذلك باب العلم وباب الوجود، هما شيئان متغايران من جهتنا، فإذا امتد نظر البصيرة معهما إلى المبدأ الأول ضاقت الطريقة، وتحير الفكر فى تلك المضايق المظلمة رحمة من الله تعالى بعباده المؤمنين ﴿ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيما﴾*[٣].

ومع إيماننا بحدوث العالم واعجابنا بالبراهين التى برهنت على ذلك، فإن موقفنا ممن فهم من كلامهم القول بقدم العالم من فلاسفة المسلمين يتمثل فيما ذكره الشيخ محمد عبده حيث يقول مختتما كلامه فى هذه المسألة: «واعلم أنى وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق فيه، على

١ - مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ٩أ-ب.

٢ - السابق ١٠أ.

٣ - السابق ٣ب

* - سورة الأحزاب ٤٣

حسب ما أدى إليه فكرى، ووقفنى عليه نظرى، فلاأقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، أو انكروا به ضروريا من الدين القويم، وإنما أقول إنهم قد أخطأوا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد، ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ولم تجب عصمته، فهو معرض للخطأ، ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره، ومقصده من تمحيص نظره، أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين»[1].

ثم يقول – بعد كلامه السابق مباشرة – مبيّنا مبانى الإيمان، حثّا على السعى إلى الخير، والبعد عن التعصب، وتدقيق النظر: «وكل من اعتقد بالألوهية التامة، ونزه الحق عن جميع النقائص، واعتقد بنبينا محمد ﷺ ، وبما جاء به، ولم يكذب شيئا مما نقل عنه، مع علمه بأنه قد نقل عنه، فهو مؤمن ناج، عدل رضى عند الله تعالى و**﴿لايكلف الله نفسا إلا وسعها﴾**[2].

وعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده.

فإياك أن تنهج نهج التعصب، فتهلك.

ولعلك إذا دققت النظر...، تطلّع على سر خفى وحقّ وفىّ»[3].

١– الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ص١٨١، تحقيق د/سليمان دنيا.

٢– سورة البقرة: ٢٨٦.

٣– السابق ص١٨٢.

٥- مسألة علم الله تعالي:

نص القرآن الكريم فى عديد من الآيات على اثبات صفة العلم لله تعالى، وأجمع مفكرو الإسلام متكلمين و فلاسفة على أن الله عالم، لكن وقع الخلاف من بعضهم فى الأدلة على علمه، وفى زيادته على الذات أو أنه عين ذاته، وفى وحدته وتعدده، وفى ثباته وتجدده، وفى علاقته بالجزئيات.

وجاء دليل الفلاسفة على صفة العلم بأن الله تعالى وجود مجرد عن المادة، والوجود والمجرد عقل، وهو عاقل لأنه يعقل ذاته هوية مجردة، فإذن الله سبحانه يعقل ذاته، ويعلم الموجودات بإدراكه ذاته تعالى التى تفيض عنها هذه الموجودات. فالله سبحانه – إذن – يعلم الجزئيات المتغيرة، على نحو كلّى، بالعلم بأسبابها الكلية أى عن طريق معرفة قوانينها العامة، وهو يعلم هذه القوانين لأنه علتها، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فإذا أدرك ذاته فقد أدرك هذه القوانين أيضا[١].

بعبارة أخرى: ثبت عموما وعند الجميع، أن الله عالم بذاته وبغيره، لكن الخلاف الجوهرى دار حول معرفة الله للجزئيات المتغيرة.

وهذه هى المسألة الثانية التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة، لإنكارهم علم الله بالمتغيرات، حتى لايلحقه التغير.

«من الفلاسفة من قال: الله لايعلم إلا نفسه، ومنهم من ذهب إلى أنه

١- الفارابى: التعليقات ١٧-١٨، ابن سينا: النجاة ٢٤٥-٢٤٧، د/محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ٥٦، الفيلسوف المفترى عليه ٩٩.

يعلم غيره، كابن سينا الذى زعم أن الله يعلم الأشياءعلما كليا لا يدخل تحت الزمان[1]. ولايختلف بالماضى والحاضر والمستقبل، ومع ذلك زعم أنه سبحانه لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى[2].

ذلك أن تغير حال المعلوم يوجب تغير الذات العالمة، ككسوف الشمس مثلا، فإنه يعلم قبل حصوله بأنه معدوم، وحال حصوله بأنه كائن، وبعد حصوله بأنه كان وليس كائنا الآن، وبما أن التغير على الله محال، فلايختلف حاله - تعالى - فى هذه الأحوال الثلاثة، وهو يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه، علما يتصف هو به فى الأزل، فلا يعزب عن علمه شئ، لكن علمه بهذه الأحوال، قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد انجلائه، على وتيرة واحدة لايختلف ولايوجب تغيرا فى ذاته، فجميع الحوادث منكشفة للبارى، انكشافا واحدا متناسبا لايؤثر فيه الزمان.

وفيما يخص الأشياء المنقسمة بالمادة والمكان، كأشخاص الناس والحيوانات فهو يعلمهابشكل كلى، كأن يعلم الإنسان المطلق بعوارضه وخواصه وقواه. أما شخص زيد مثلا، فلا يعلم عوارضه لأنها داخلة فى المحسوسات، فلو أطاع زيد الله أو عصاه، لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله، بل يلزم من قول الفلاسفة أن يكون محمد قد تحدى بالنبوة، والله لايعلم فى تلك الحالة أنه تحدى بها، لأنه يعلم فقط أن من الناس من يتحدى بالنبوة، وأن صفاته يجب أن تكون كذا، أما النبى المعين بشخصه فلا يعرفه... وهذه قاعدة اعتقدوها، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية[3].

١- ابن سينا: الشفاء، الإلهيات ٣٥٦/٢-٣٦٢.

٢- الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ١٦٤.

٣- السابق ص ١٦٦.

وانتقد الغزالى الفلاسفة من وجهين:

الأول: إذا كان منطلق رأى الفلاسفة هو نفى التغير عن الله، وهو متفق عليه، فما المانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة، قبل وجوده وحال كونه وبعد انجلائه، بعلم واحد فى الأزل والأبد لايتغير؟ وأن تنزل منه هذه الاختلافات منزلة الإضافة المحضة؟ كأن يكون الشخص على يمينك أو قدامك أو إلى شمالك، وهذه إضافات تتعاقب عليك والمتغير هو ذلك الشخص دونك. وليس من الضرورى أن يحصل من العلم بالكون والانقضاء بعده تغير.

فلو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس، لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه، ونعلم بعده بنفس العلم أنه قدم. والعلم الواحد كافٍ للإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة. وإذا جاز أن لايوجب العلم بالأنواع والأجناس والعوارض الكلية تغيرا، يجوز أن لايوجب العلم بأحوال الشئ الواحد المنقسم بانقسام الزمان تغيرا، لأن الاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشئ المنقسم[١].

الثانى: إذا جوّز الفلاسفة صدور حادث من قديم، فما المانع أن تكون العلوم الحادثة من هذا القبيل؟ وليكن حدوث الشئ سببا لحدوث العلم به. وإن كان الله سببا لحدوث الحوادث بوسائط، ثم يكون حدوث الحوادث سببا لعلمه بها، فيكون هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه بالوسائط، وإن قالوا إن كمال الله فى أن يكون مصدرا لجميع الأشياء، فإن كماله أيضا فى أن يعلم جميع الأشياء[٢].

١- المصدر السابق ١٢٩.

٢- نفسه ١٧٠

ومن أدلة الفلاسفة كذلك على عدم علم الله بالجزئيات:

أن إدراك كل جزئى فهو بآلة جسمانية، لأن كل جزئى لابد له من مقدار، وانطباع ذى المقدار فيما لامقدار له محال، ولو كان البارى مدركا للجزئيات لكان جسما، لكنه ليس بجسم، فهو لايعلم الجزئيات.

وانتُقض هذا الدليل بأنه مبنى على أن إدراك الشئ إنما هو بانطباعة فى المدرِك، وهو باطل، ولو سلم ذلك، فإن انطباع ذى المقدار فى ما لا مقدار له ليس محالا، سيما إذا كان الانطباع فى الوجود الذهنى وذو المقدار فى الوجود الخارجى[١].

ومع هذه النصوص التى أدت إلى انتقاد كثير من المفكرين للفلاسفة، فإن هناك نصوصا أخرى لهم تبين وجهة نظرهم وتشفع لهم من ذلك قول ابن سينا فى الاشارات: «فالواجب الوجود، يجب أن لايكون علما زمانيا، حتى يدخل فيه: الآن، والماضى، والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر»، لكن نصير الدين الطوسى حمل عبارة «الوجه المقدس» على «الوجه الكلى المشهور» واعترض عليه – رغم انتصاره للفلاسفة وتأييده لمذهبهم – قائلا فى«شرح الاشارات» تبكيتا لهم فى هذا المطلب: «واعلم أن هذه السياقة – أى سياقة الحكماء، فى قولهم: إن العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، ثم قولهم: إن البارى لايعلم الجزئيات – سياقة تشبه سياقة الفقهاء، فى تخصيص بعض الأحكام العامة، بأحكام تعارضها فى الظاهر، لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص...»[٢].

١– علاء الدين الطوسى: تهافت الفلاسفة (الذخيرة) ٢٧٢-٢٧٣ تحقيق د/رضا سعادة.

٢– الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ص٣٥٠ت د/سليمان دنيا.

وانتقد قطب الدين الرازى (٧٦٦هـ) اعتراض الطوسى، ووصفه بأنه وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ ابن سينا، لاعلى مراد الشيخ، قائلا: «إن العلم بالجزئيات المتغيرة، إنما يكون متغيرا لوكان ذلك العلم زمانيا – أى مختصا بزمان دون زمان – ليتحقق وجود العلم فى زمان، وعدمه فى زمان آخر، كما فى علومنا. أما على الوجه المقدس عن الزمان، بأن يكون الواجب تعالى، عالما أزلا، وأبدا، بأن زيدا داخل فى الدار، فى زمان كذا، وخارج منه فى زمان كذا؛ بعده أو قبله – بالجمل الاسمية – لابالفعلية الدالة على أحد الأزمنة. فلا تغير أصلا؛ لأن جميع الأزمنة كجميع الأمكنة، حاضرة عنده تعالى أزلا وأبدا، فلا حال، ولاماضى، ولامستقبل، بالنسبة إلى صفاته تعالى.

كما لاقريب ولابعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى.

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة – من حيث تغيرها – لايكون إلا بالآلات الجسمانية، فممنوع بل إنما هو بالقياس إلينا»[1].

ويعلق الشيخ محمد عبده على رأى صاحب «المحاكمات» بقوله: «وكلام الشيخ – على هذا المحمل – من أحسن الكلام فى هذا الباب، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة، وهذا الذى قد اشتهر عنهم شئ أخذ من ظاهر عباراتهم، وجرى عليه بعض المتفلسفين، جهلا، فرجموا ظنا بغير علم»[2].

لكننا لايمكن أن نذهب إلى تبرئة الفلاسفة من كل الشُّبَه حول هذه المسألة كما فعل صاحب «المحاكمات» والشيخ محمد عبده، حيث لم يفرق الفلاسفة بين علم الله القديم وعلم الإنسان المحدث.

١– المحاكمات مع حاشيتها ميرزا جان ص٤٤٠–٤٤٢، وانظر: السابق ص٢٥٢–٢٥٤.

٢– السابق ص٣٥٤.

وقد لخص ابن رشد سبب خطأهم في هذه المسألة فى أنهم «قارنوا بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى، وأرادوا أن يطبقوا خصائص العلم الأول على العلم الثانى»[١]. واعتبر الجدل حول هذه المسألة مشاغبة حيث قال: «الأصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان»[٢].

وبين ابن البناء خطأ بعض الفلاسفة فى توهمهم علم الله لايتعلق بالجزئيات، وفى عبارة موجزة ولكنها حاسمة يشير إلى الخطأ المنطقى المتعلق فيما يعرف فى المنطق بعكس القضية، فالقضية: كل من له حواس يدرك الجزئيات، لاتعكس إلى كلية حتى يتوهم الفلاسفة أن إدراك الجزئيات يلزم عنه أن يكون لله سبحانه حواس حيث يقول: «لقد جعل الله لنا آلات جسمانية ندرك بها الجزئيات إدراكا جزئيا، فكل من إدراكه بآلة جسمانية، فإدراكه جزئى، ولا يلزم منه أن من ليس منه إدراك بآلة جسمانية، فلا يدرك الجزئيات، وقد عكس الفلاسفة هذه القضية غلطا ووهما فقالوا: «كل من يدرك الجزئيات فله آلة جسمانية، ويلزم منه أن من ليس له آلة جسمانية فلايدرك الجزئيات» ثم يقول: «فتحفظ من مثل هذا، فإن أدنى زوال (انحراف) يقع عن المحجة، يؤدى إلى موضع فى غاية البعد عن الموضع المقصود، فكذلك الاختلاف قد يكون أول الأمر يسيرا، ويصير سببا للاختلاف العظيم آخر الأمر»[٣].

---

١ - د/محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٥٥.

٢- تهافت الفلاسفة ص ٧٠٠.

٣- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ٤ب-٥أ.

٦- مسألة الإرادة:

اتفق المسلمون على وصفه تعالى بكونه مريدا، لكن اختلفوا فى فهم معنى الإرادة وفى ثبوتها لله تعالى وفى كونها من صفات الذات أو من صفات الأفعال وبالتالى كونها قديمة أو حادثة، وكذلك تنوعت استدلالاتهم عليها.

أما عن معناها: فقيل: صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه وفى الحقيقة هى ما لا يتعلق دائما إلا بالمعلوم. فإنها صفة تخصص أمرا ما لحصوله ووجوده كما قال تعالى: **﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾**[1].

ومعنى قول الجرجانى: «هى ما لايتعلق دائما إلا بالمعلوم» هو أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، فلايوجد أو يعدم سبحانه من الممكنات إلا ما أراد ايجاده واعدامه منها، ولايريد إلا ماعلم، فما علم منها أنه يكون أراد، وما علم أنه لايكون لم يرده.

وقال الباقلانى: إنها القصد إلى المراد، أو إيثار المراد، أو اختيار الحادثات، أو هى المشيئة المجردة[2].

لكن الآمدى لم يرتض هذه التعريفات ورأى أنها تعريفات لفظية، وأن التعريف الثانى يشعر بسابقة التردد بين أمرين أحدهما آثر من الآخر، والإرادة

١- الجرجانى: التعريفات، والآية من سورة يس: ٨٢.

٢- التمهيد: ٢٨٠-٢٨٥ تحقيق مكارثى.

أعم من ذلك، فإنها قد تكون حيث لا تردد[1]. وما ذكره الآمدى هنا يتفق مع تعريف ابن رشد للارادة إذ يعرفها بأنها: «الاتجاه إلى أفضل وضع ممكن مباشرة وبلا سابق تردد كما هو الحال فى الشاهد[2]. وأشار إلى خطأ الأشاعرة فى تحديد هذه الصفة عندما اعتمدوا على طريقة التشبيه وحدها، فجعلوا الإرادة نوعا من الاختيار بين الضدين أو المتشابهين مما يوهم النقص فى هذه الصفة، ثم بيّن ابن رشد أن الإرادة الإلهية لاتشبه إرادة الإنسان فى شئ؛ بمعنى أننا إذا نسبنا هذه الصفة إلى الله تعالى وإلى الإنسان وجب ألا يغيب عن خاطرنا أن نسبتها فى كلتا الحالتين ليست واحدة؛ بل لابد من تنزيه إرادة الله تعالى عن التردد والنقص اللذين تنطوى عليهما إرادة الإنسان، وليس معنى أن إرادة الله لاتتردد بين أمرين أنها تشبه الضرورة التى تتسم بها الظواهر الطبيعية، فإن ضرورة الطبيعة عمياء، بينما إرادته تعالى غاية فى الحكمة والتدبير»[3].

أما من ناحية ثبوتها لله أو نفيها عنه: فقد اتهم المعتزلة والفلاسفة وكذلك ابن رشد بأنهم ينفون عن الله كونه مريدا[4].

والحق أنه لا المعتزلة ولا الفلاسفة ولا ابن رشد ينفون عن الله أنه مريد قادر، أما المعتزلة فكانوا فريقين:

أحدهما: ويضم الأكثرين منهم يرى أن الله تعالى متصف بالإرادة، ولكن

١- أبكار الأفكار ١/١٦٥أ، نقلا عن، لمحات فى الفكر الكلامى لأستاذنا الدكتور حسن الشافعى ص٦٦.

٢- مناهج الأدلة ١٦٣، د/قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ١٢٣، ومقدمة مناهج الأدلة ٦١.

٣- د/قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ١٢٣.

٤- المقبلى: العلم الشامخ ١١٣، والرازى: الأربعين فى أصول الدين ص١٥٠ حيث قال «إن الفلاسفة قد قالوا بنفى كونه تعالى مريدا»، ود/قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ١٠٢.

هذه الصفة حادثة ليست قديمة بخلاف العلم والقدرة.

والفريق الثاني: لم ينكر لفظ الإرادة وإن فسرها تفسيرا آخر كقولهم: إنه غير مغلوب ولامستكره[١].

وذهب النظام والكعبى إلى أن إرادته تعالى لأفعاله خلقه لها، ولأفعال العباد أمره بها[٢]. وقد أرجع أبو الحسين البصرى الإرادة إلى العلم وسماها الداعية، فالداعية بالنسبة إلى أفعاله تدعوه إلى إيجادها، وبالنسبة إلى أفعال غيره معناها الحث عليها والترغيب فى فعلها[٣]، وإلى ذلك - أيضا - ذهب العلاف والجاحظ والخوارزمى[٤].

أما الفلاسفة فلم ينكروا أن الله مريد قادر، ولم يقولوا بأن الله موجب ولكنهم يذهبون إلى أن إرادته تعالى وقدرته لاتشبهان إرادتنا وقدرتنا، ويربطون بين القدرة والإرادة والعلم، فما قدرته وإرادته إلا علمه بأن هذا الكون قد وجد عنه على أحسن نظام ممكن دون مانع أو إكراه، يقول الفارابى: «وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد.. ووجود الأشياء عنه لاعن جهةقصد يشبه قصودنا ولايكون له قصد الأشياء، ولاصدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها...»[٥]. ويقول ابن رشد فى وضوح

١- انظر: القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف ١٦١، الأشعرى: الابانة ٤٦، الجوينى: الارشاد ٦٨ وما بعدها.

٢- الشهرستانى: الملل والنحل ٦٩/١، ٨٢، د/النشار: نشأة الفكر ٥٦٦/١، وانظر: لمحات من الفكر الكلامى لأستاذنا الدكتور حسن الشافعى ٦٤-٦٥.

٣- الرازى: الأربعين ١٤٧، المحصل ١٢١، والايجى: المواقف ٨١/٨-٨٢.

٤- انظر:أستاذنا الدكتور أحمد صبحى:الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ص٧٠-٧١

٥- الفارابى: عيون المسائل ٥١.

أما أتباع الأشعرى فقد لجأوا إلى دليل آخر يثبتون به اختيار الله ومشيئته فقالوا: إذا ثبت أن لهذا العالم مبدعا، فإما أن يكون - هذا المبدع الفاعل - مختارا فى فعله أو موجبا، وإذا بطل الايجاب ثبت الاختيار، وكل الشواهد تدل على الاختيار، ذلك أن فعل الموجب لايتنوع، لأن تأثير العلة غير المختارة إنما يكون على وتيرة واحدة، لكنا نرى التغير فى العالم واقعا ملموسا، فلامناص عندئذ من القول بأن الله فاعل بالقصد والاختيار[١].

ولعل هذا الدليل من أقوى الأدلة إذ أنه يبنى على واقع مفهوم مشاهد وهو التغير المستمر فى العالم.

وبما يقرب من هذا الدليل القائم على ما فى العالم من اتساق وإبداع رغم تغيره وحصول الأضداد فيه، يدلل ابن البناء على أنه تعالى مريد مختار بحصول الضدين في الوجود بقدرته وإرادته «ولاشك أن ذلك بما للحق من القوة على ذلك، وقد صدر عنه الضدان والنقيضان»[٢].

وإذا كنا نشاهد فى الموجودات ما يؤثر بضرورة وما يؤثر باختيار، فالفرق بينهما أن ما يؤثر بالضرورة لايؤثر فى الشئ وضده، بعكس قوة الاختيار التى لها القدرة على التأثير فى الشئ وضده، يقول ابن البناء: «ونجد فى الموجودات ما يؤثر بضرورة وما يؤثر باختيار، والضرورة قوة فى ذلك الشئ على الأثر خاصة دون ضده، كما أن الاختيار قوة فى ذلك الشئ الذى يختار على الأثر وضده»[٣].

١- انظر فى هذا الدليل وغيره فى: الرازى: الخمسين فى أصول الدين، التفسير الكبير ٢٥/٧، المعالم فى أصول الدين ٣٩-٤٠، المحصل ١١٦، وراجع: الباقلانى: التمهيد ٤٧-٤٨، الجوينى: الارشاد ٢٨، والعقيدة النظامية ١٣-١٤، الايجى: المواقف ٤٩/٨-٥٢.

٢- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل٦ب.

٣- السابق ل٦ب- ٧أ.

ويقول: وإنما جزمنا بقوة الاختيار لحصول الضدين عنها، فحصول الضدين فى الوجود دليل قوة الاختيار، وقد وجد الضدان عن الحق، فله صفة الاختيار ضرورة **﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾**[1]*.

وفى كلام ابن البناء اشارة إلى «قاعدة الكمال» وأن الاختيار أكمل من الاضطرار، فإذا أثبتنا هذا الكمال للإنسان فالله سبحانه أولى به بناء على «قياس الأولى» الذى أخذ به كثير من مفكرى الإسلام «فقوة الاختيار أكمل من قوة الاضطرار بلاشك، وبذلك فضل الإنسان»[2]، ومع اثبات الاختيار للإنسان فإن ذلك لاينقص من قدرة الله لأنه قيوم، والمقتضى (أو القائم بذاته) لايقتضى وجود ما يضاده (القائم بغيره) لاستحالة ذلك «والمقتضى لايقتضى وجود مايضاده، لاستحالة ذلك، ولأنه آيل إلى اجتماع النفى والاثبات وهو محال، فالله مريدوذلك لضرورة اللزوم»[3].

وهكذا وكالتقابل بين عالمى الغيب والشهادة يشير ابن البناء إلى التقابل بين الملك والملكوت.

١- السابق ل٦ب.

٢- السابق ٧أ.

٣- نفسه.

*- سورة القصص: ٦٨.

٧- مسألة الرؤية:

آمن الصحابة بما ورد من نصوص شرعية (قرآنا وسنة) تفيد الرؤية، آمنوا بها كما وردت مع نفى التشبيه عنه سبحانه، ومن غير أن يخوضوا فى البحث عن كيفية هذه الرؤية، وسار على هذا التابعون لهم بإحسان ومن سار على نهجهم من أئمة أهل السنة والحديث، إلى أن وقع الخلاف بين بعض الفرق الإسلامية:

١- فذهب المشبهة الذين قالوا بالجسمية والجهة إلى اثبات رؤيته تعالى بالأبصار فى الجنة[١]، وكذلك من أثبتوا الجهة وأنكروا الجسمية أو توقفوا فيه من طوائف المحدثين وأهل السنة القائلين بالجهة[٢] وكذا الحنابلة[٣] والسالمية[٤] وغيرهم، متبعين في ذلك ظواهر النصوص الشرعية الخاصة برؤية الله تعالى. وهؤلاء جميعا لايجدون صعوبة فى اثبات الرؤية لاعترافهم بالجسمية أو بالجهة[٥].

٢- أما المعتزلة فقد اتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار وأوّلوا الآيات التى دلّت على ذلك مثل قوله تعالى: **﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾**[٦]، فقالوا: إن كلمة «ناظرة» تعنى الانتظار، وليس نظر الرؤية[٧]

١- سعد الدين التفتازانى: شرح المقاصد ١١١/٢.

٢- أبو العز الحنفى: شرح العقيد الطحاوية ١٥٣، تحقيق أحمد شاكر.

٣- ابن قدامة الحنبلى: لمعة الاعتقاد ص٢٠.

٤- ابن تيمية: بغية المرتاد ص١١٥.

٥- أستاذنا الدكتور حسن الشافعى: لمحات من الفكر الكلامى ١٨٨.

٦- سورة القيامة: ٢٢-٢٣..

٧- الأشعرى: الإبانة ص٣٥-٣٧، تحقيق د/فوقية حسين.

وقال أبو على الجبائى: إن كلمة «إلى» فى هذه الآية نفسها ليست حرف جر، بل اسم معناه (نعمة) فهو مأخوذ من (الآلاء) فيكون المعنى: إن الوجوه منتظرة نعم ربها[١].

والذى دعا المعتزلة إلى نفى الرؤية: أنهم قاسوا الغائب على الشاهد، إذ الرؤية بالبصر فى الشاهد تتطلب شروطا منها: أن يكون المرئى فى مكان، وأن يكون فى جهة مقابلة للرائى، وأن تكون المسافة بين الرائى والمرئى مناسبة، وأن يتصل شعاع من العين إلى المرئى، وذلك كله محال فى حقه تعالى، لأن هذه الشروط إنما تصدق بالنسبة إلى الأجسام، والله سبحانه ليس بجسم[٢]. وهذا هو ما عبر عنه تعالى - فيما رأوا - بقوله: ﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[٣]، وقوله: ﴿ولما جاءموسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى﴾[٤]، ولو كانت الرؤية ممكنة لما نفاها على وجه التأبيد بقوله«لن ترانى».

أما الأحاديث التى تدل على إمكان الرؤية مثل قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون فى رؤيته»[٥]، فلم يأخذوا بها بحجة أنها أحاديث آحاد، وأحاديث الآحاد لايؤخذ بها فى مسائل العقيدة[٦].

١- السابق، ابن حزم: الفصل جـ ٣/٣.

٢- الشهرستانى: الملل والنحل ٥٨/١، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، والتفتازانى: شرح المقاصد ١١١/٢.

٣- سورة الأنعام: ١٠٣.

٤- سورة الأعراف: ١٤٣.

٥- الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه (كتاب المواقيت، باب ١٦، ٢٦، كتاب التوحيد، باب٢٤)، مسلم (كتاب الإيمان حـ رقم٣٠٢)، أبو داود(كتاب السنة، باب١٩)، ابن ماجة فى سننه (المقدمة، باب ١٣).

٦- القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٣٣، وما بعدها، المغنى ١٣٧/٤، وما بعدها.

ولكن إذا كانوا (أى المعتزلة) اتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار، فإنهم اختلفوا فى إمكان الرؤية القلبية، ويريدون بها زيادة علم يفيضه الله على قلوب المقربين، فقال أبو الهذيل العلاف وأكثر المعتزلة: إننا نرى الله بقلوبنا، وأنكر ذلك هشام الفوطى، وعباد بن سليمان[١]، وإن كان الأول هو قول أكثر المعتزلة فيما يذكر القاضى عبدالجبار[٢]. وقد وافق ابن رشد المعتزلة فى قولهم إن الرؤية الصحيحة هى زيادة علم يخص الله به من رضى عنهم[٣].

وهذا النوع من الرؤية القلبية أو(المعرفة الضرورية) بالله سبحانه فى الآخرة يتفق مع ماذكره ابن سينا من أنها رؤية خاصة أو نوع من (الشهود) أى الرؤية التى لاتشبيه فيها ولاتكييف، أو هى ضرب من الكشف أو الإدراك يجعله الله فى عضو البصر الذى يكون بعد البعث[٤]. ويقترب منه ما ذكره ابن البناء كما سنرى، ويبدو أن الفارابى قد سبق كلا من ابن سينا وابن البناء فى هذا المعنى كما يقول ابن تيمية[٥].

٣- وذهب الأشاعرة والماتريدية إلى أن الله سبحانه سيراه المؤمنون يوم القيامة، وذلك للآيات والأحاديث المصرحة بالرؤية، وحاولوا تدعيم مذهبهم بأدلة عقلية أيضا.

١- الأشعرى: مقالات الإسلاميين ١٢٨/١.

٢- انظر: شرح الأصول الخمسة ٢٧١، ٢٧٢، وأستاذنا الدكتور أحمد صبحى: فى علم الكلام ص١٣٤.

٣- مناهج الأدلة ص١١٠-١١١، انظر: د/قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٩٠، الفيلسوف المفترى عليه ١٢٧-١٢٨.

٤- ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة ص٢٩، ٧٠.

٥- منهاج السنة النبوية جـ ٩٧/٣.

أما الأدلة السمعية: فقوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾[1]. وقد نفوا أن يكون النظر المقصود فى الآية أى معنى آخر غير الرؤية، ونفوا على الخصوص معنى الانتظار، وهو ما قال به المعتزلة، وكذلك نفوا أن يكون مراد الآية: إلى نعم ربها وثوابه منتظرة.

واضطر الأشعرى إلى تأويل أو تخصيص آيات أخرى ليؤكد الرؤية، كقوله تعالى: ﴿**لاتدركه الأبصار..**﴾[2]، فقد خصص ذلك بالدنيا دون الآخرة، وهنا نجد الأشعرى قد تخلى عن قضيته الرئيسية: «أن يكون كلام الله على ظاهره لايخرجه من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة حين خصص مراد الآية بالدنيا دون الآخرة دون دليل أو قرينة»[3].

وتأول الأشعرى الآية التى سأل فيها موسى ربه ﴿**رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى**﴾[4]، فقال: إن العجز من الرائى وليست الاستحالة من قبل المرئى وإلا لقال سبحانه: لا أُرى، وأن ورود النفى بصيغة «لن» يفيد مجرد النفى دون الاستحالة، ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبى، لكن هذه ليست حجة قوية فقد سأل موسى ربه الرؤية فى الدنيا وهى مستحيلة[5].

كذلك لجأ الأشعرى إلى الآية الكريمة﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**﴾[6] فالزيادة هنا هى النظر إلى وجهه الكريم كما فسرها رسول الله ﷺ[7]،

١- سورة القيامة: ٢٣/٢٢.

٢- سورة الأنعام: ١٠٣.

٣- أستاذنا الدكتور أحمد صبحى: فى علم الكلام ٤٧٢.

٤- سورة الأعراف: ١٤٣.

٥- السابق: ٤٧٢.

٦- سورة يونس: ٣٦.

٧- ابن أبى العز: شرح العقيدة الطحاوية ص١٥٥.

وجمع من الصحابة وعلى رأسهم أبو بكر رضى الله عنه[١]. وليس هذا تأويلا من جانب الأشعرى كما يرى البعض[٢].

واحتج الأشعرى - متابعا إمامه الشافعى[٣] - بالآية **﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾**[٤]، على إمكان الرؤية، وهذا إلزام لاتقتضيه الآية إذ هم محجوبون عن رحمته[٥].

وأيد ذلك أحاديث الرؤية، والأحاديث الدالة على الرؤية متواترة رواها أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن[٦].

أما أدلته العقلية فأهمها: كل موجوديصح أن يرى، والله موجود، فرؤيته إذا جائزة، ثم إنه ليس هناك ما يمنع عقلا من رؤية الله يوم القيامة[٧]. ولكن قد يرد اعتراض على الأشعرى خاصة فى أخذه بهذا الدليل بأن القول باشتراك الوجود ينافى مذهبه فى أن وجودكل شئ عينه[٨].

٤- وعن تناول ابن البناء لمسألة الرؤية: فقد استخدم فى اثبات رؤيته تعالى منهجا فريدا لم يسلك فيه طريقة المتكلمين من ايراد الأدلة النقلية المثبتة لها، ثم

١- السابق.

٢- انظر: د/قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٨٣.

٣- انظر: شرح العقيدة الطحاوية ١٥٦.

٤- سورة المطففين: ١٥.

٥- فى علم الكلام ٤٧٢.

٦- انظر: شرح الطحاوية ١٥٩

٧- الإبانة ص ٥١-٥٢.

٨- انظر: شرح الدوانى على العقائد العضدية (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) ٥٣٨-٥٤٠

الأدلة العقلية التى تجوز ذلك، وإنما سلك مسلكا عقليا قريبا إلى الفطرة، فقد ولدنا لا نعلم شيئا، وصرنا الآن نعلم الأمور الظاهرة فى عالمنا (عالم الشهادة) دون الأمور الغيبية، التى سوف ندرك الكثير منها فى النشأة الثانية، ومن هذه الأمور رؤيته تعالى فى الجنة، فنراه سبحانه من حيث رؤيته تعالى لنا، حين يتكيف البصر بنوره، وتصبح لديه القدرة على هذه الرؤية، يقول ابن البناء: نحن انتقلنا من لا إدراك إلى إدراك الظاهر دون الأرواح الباطنة، وننتقل من هذا الادراك إلى إدراك الأرواح الباطنة ظاهرا كما ندرك الآن الظاهر، وهى النشأة الثانية، فنرى ربنا من حيث يدرك الأبصار، فيتكيف البصر بنوره، وليس للأبصار انفعال، إنما هو تمييز...»[1]. وهذا يتفق - إلى حد كبير - مع ما ذكره ابن سينا فى تعبيره عن الرؤية بأنها «ضرب من الكشف أو الإدراك يجعله الله فى عضو البصر».

١- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة ١٠أ-١٠ب.

يؤدى إلى القول بقدم الأجسام، ويرى البغدادى أن هذا الالزام المتوجه على الخياط يتوجه مثله على الجبائى وابنه فى قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت فى حال العدم أعراضا وجواهر، وهذا ما ينطوى عليه القول بقدم العالم[١]. ويرى مثل ذلك الاسفراييني بل زاد أن هذا تصريح منهم بالقول بقدم العالم[٢].

وحاول الشهرستانى تلمس التأثيرات الخارجية لما ذهبت إليه المعتزلة فقال: «إن المعتزلة قد تأثروا فى هذا القول بأرسطو، فقد كان المعلم الأول يقول: إن كل حادث عن عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة، وإمكان الوجود ليس عدما محضا بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم، ولن يتصور ذلك إلا فى مادة، فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقدما زمانيا ليس قبلها عدم، فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا إن المعدوم شئ وعرفوا الشئ بأنه الممكن الوجود»[٣].

وترتب على هذه النصوص الغامضة الموهمة تفاوت اجتهادات الباحثين المحدثين فيها قربا أو بعدا عن الحقيقة[٤].

ولتناول مشكلة «شيئية المعدوم» يجب أولا تحديد معنى الشئ، والمعلوم والمعدوم.

«فالشئ فى اللغة اسم لما يصح أن يعلم أو يحكم عليه أو به موجودا كان

١- البغدادى: الفرق بين الفرق ١٦٤-١٦٥، انظر: فى علم الكلام لأستاذنا الدكتور أحمد صبحى ص٣٠٠.

٢- التبصير فى الدين ص٦٠.

٣- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ص٣٣.

٤- انظر ما ذهب إليه كل من: مكدونالد، وزهدى جارالله، والبير نصرى نادر، الدكتور يحيى هويدى وغيرهم، وتفنيد أستاذنا الدكتور أحمدمحمود صبحى لأقوالهم ومآخذه عليها، ومنهجه فى بحث المسألة لدى المعتزلة فى كتابه القيم: فى علم الكلام ص٢٩٨ وما بعدها.

أو معدوما، محالا كان أو ممكنا كذا قال الزمخشرى، وأما المتكلمون فقد اختلفوا فيه فقال الأشاعرة: الشئ هو الموجود، فكل شئ عندهم موجود، كما أن كل موجود شئ بالاتفاق أعنى أنهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين أو مختلفين فى المفهوم، ولذا قالوا: الشئ الموجود أى الكائن فى الأعيان»[1]. وذلك خلافا للمعتزلة كما سنرى.

فاستعمال لفظ الشئ فى مدلوله اللغوى هو إثبات لأمر، وعلى هذا فالمعدوم منتف ليس بشئ.

أما المعلوم فيتعلق بالموجود والمعدوم.

والمعدوم ينقسم إلى خمسة أنواع:

١- معلوم معدوم لم يوجد قط، ولايصح أن يوجد، وهو المحال الممتنع الذى ليس بشئ، وذلك مثل اجتماع النقيضين، وما جرى مجرى ذلك مما لم يوجد قط ولا يوجد أبدا.

٢- معدوم لم يوجد قط، ولايوجد أبدا، ولكنه يصح ويمكن أن يوجد، وذلك مثل رد أهل المعاد إلى الدنيا، وخلق مثل العالم، وأمثال ذلك مما أخبر الله تعالى أنه لايفعله وإن كان مما يصح فعله له.

٣- معلوم معدوم فى وقتنا هذا، ولكن سيوجد فيما بعد، كقيام الساعة، والجزاء من ثواب وعقاب وغير ذلك مما أخبر الله أنه سيفعله.

٤- معلوم آخر هو معدوم فى وقتنا هذا، ولكن كان موجودا فى الماضى،

١- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون باب الشين فصل الألف.

وذلك كأفعالنا الماضية.

٥-. معلوم معدوم، وهو ممكن أن يكون وممكن أن لايكون، ولكن لاندرى هل يكون أم لايكون، وذلك مثل ما يقدر الله عليه مما لانعلم أيفعله أم لايفعله[١].

وهذه الأنواع كلها لاتسمي شيئا، لأنها ليست موجودة، ولكنها معلومة لأن العلم يتعلق بانتفائها، ولذلك قال الشهرستانى: من حدّ الشئ بأنه الموجود فقد أخطأ... ومن حدّه بأنه ما يصح أن يعلم ويخبر فقد أخطأ. وهذا مااتفق عليه الأشاعرة من عدم الفرق بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين، وذلك بخلاف المعتزلة فإنهم اعتبروا المعدوم شيئا، وذاتا وعينا، وأثبتوا له خصائص الوجود، مثل قيام العرض بالجوهر، فالوجود والثبوت لايترادفان على معنى واحد، والثبوت - عندهم - أعم من الوجود[٢].

والذى دعا المعتزلة إلى هذا القول هو أنهم جعلوا الشئ مساويا للمعلوم فى الصدق، فكما أن المعلوم يشمل الموجود والمعدوم فكذلك لفظ الشئ[٣]. يقول الجبائى: «لفظ «شئ» سمة لكل معلوم، ولكل ما أمكن ذكره، والإخبار عنه[٤]، وبهذه التسوية بين الشئ والمعلوم ألزمهم خصومهم القول بأن المستحيل شئ لأنه معلوم[٥]. مع أن المعتزلة لايقولون بشيئية المستحيل، لأن المستحيل لاثبوت له فى نفسه، وهم يطلقون الشئ على المعلومات الثابتة الممكنة، إذ

١- الباقلانى: التمهيد ٤٠.

٢- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ١٥٢، ت الفرد جيوم.

٣- الايجى: المواقف ٦٣/٢، وما بعدها.

٤- الأشعرى: مقالات الاسلاميين ١٨٠/٢.

٥- الإيجى: المواقف ٣١١/١.

الثبوت عندهم أعم من الوجود العينى ولا يترادفان على معنى واحد، فالثبوت يوصف به الموجود والمعدوم بخلاف الوجود فإنه وصف للموجود فقط[١].

وهذا المعنى هو ما يعبر عنه فى الدراسات المنطقية بالآتى:

هل الحمل أو الاسناد يفيد الوجد العينى للموضوع؟

هل الرابطة المنطقية تتضمن الوجود أو أن وظيفتها مجرد الربط أو الإسناد؟

لقد ذهب الواقعيون إلى المعنى الأول بينما ذهب العقليون إلى المعنى الثانى ومعروف نزعة الأشاعرة الواقعية، ونزعة المعتزلة العقلية[٢].

إذ العلم عند المعتزلة - أو بالأحرى الإسناد أو الاثبات - يتعلق بما فى الأذهان وما فى الأعيان، بينما هو عند الأشاعرة يتعلق بما فى الأعيان.

إنه عند المعتزلة - كعقليين - يتعلق بالوجود والفكر، بينما لايتعلق عند الأشاعرة إلا بما هو بالوجود.

وهكذا تفاوتت مواقف المتكلمين بصدد «الشيئية» وفقا لمواقفهم المعرفية «الابستمولوجية» من حسية وواقعية وعقلية[٣].

أما عن موقف كل من المعتزلة والأشاعرة من «المعدوم»: فالمعتزلة - كما

١- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ص٣٠٥.

٢- أستاذنا الدكتور أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص٣٠٥.

٣- السابق. ٣٠٨.

عرفنا – قد جعلوا الثبوت أعم من الوجود، أى أنه يمكن الإخبار أو الاسناد لموضوع هو فى الحال «معدوم». أما الأشاعرة فقد جعلوا الشئ – كما ذكرنا– مرادفا للوجود، ومن ثم فإن «المعدوم» عندهم يعنى «اللاموجود».

وقد بين الايجى أن المعدوم لدى المعتزلة ليس مجرد سلب الوجود بل هو أشمل وأعم من «اللاموجود» بقوله: «والحق فيه – أى فى الخلاف حول شيئية المعدوم– إنه فرع عن الخلاف فى الوجود الذهنى» ثم يشير إلى مفهوم الوجود الذهنى لدى المعتزلة بقوله: «ومنها قولهم: إنا نتصور ما لاوجود له فى الخارج: كالممتنع– واجتماع النقيضين – والعدم الكامل للوجود المطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية»[١]. فالتصورات الذهنية – وإن كانت معدومة – يمكن أن يحكم عليها أو يخبر عنها. والمعدوم لدى الأشاعرة مرادف للعدم الكامل للوجود المطلق بينما لدى المعتزلة هناك الممتنع واجتماع النقيضين.

ولما كان العلم لدى المعتزلة يتعلق بما هو ذهنى وعينى معا، فقد أثبتوا للمعلوم الذهنى – أو ما سماه الأشاعرة معدوما – خصوصا وعموما؛ فقالوا: من المعدوم ما هو واجب كالمستحيل – وهو ما قصره الأشاعرة على المعدوم – ومنه ما هو جائز كالممكن، والمعدوم الممكن مثل يوم القيامة يمكن أن يثبت له أحكام مع أنه فى الحال معدوم، ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين، ومنه مايستحيل لغيره كخلاف المعلوم[٢].

وهذه التقسيمات التى أثبتها الشهرستانى للمعدوم عند المعتزلة، يثبتها الإيجى صراحة للموجود الذهنى، مما يدل على أن ما سماه الأشاعرة معدوما

١– الايجى: المواقف ٢/٦٧ ل ص٥٦، وما بعدها، فى علم الكلام ص٣٠٩.

٢– الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ١٥٢، وانظر: فى علم الكلام لأستاذنا الدكتور أحمد صبحى ص٣٠٩.

يقصد به المعتزلة التصورات الذهنية، كما يضع مشكلة «شيئية المعدوم» فى وضعها الصحيح كمشكلة فلسفية حين يقول إن «الماهية عند المعتزلة غير الوجود» بل إنها سابق على الوجود. بيد أن المعتزلة لم يستخدموا لفظ الماهية، وإنما أشاروا إليها على أنها حقائق أو صفات ذاتية، فالمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وحقائق، فما هو ذهنى سابق فى التصور على ما هو عينى، والكليات بما تنطوى عليه من أجناس وأنواع سابقة على أفرادها من حيث العلم بها. أما الأشاعرة فيذهبون إلى أن الأجناس والأنواع والكليات ليست إلا ألفاظا مجردة[1]، وأن الصور العقلية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات فيها مشاركات ومباينات، وقد عارض المعتزلة هذا الاتجاه الاسمى التجريبى[2].

وترتبط المشكلة (شيئية المعدوم) بفكرة الأحوال لدى أبى هاشم، فالأحوال هى صفات الأجناس والأنواع، وهى عنده لاموجودة ولامعدومة، بمعنى أنها ليست موجودة فى الأعيان ولكنها ليست معدومة عدما مطلقا طالما أنها متصورة فى الأذهان مقدرة فى العقول[3].

ولقد هوجم المعتزلة بشدة من قبل خصومهم فى قولهم بأن المعدوم شئ وألزموهم القول بقدم العالم، يقول البغدادى: «قال المسلمون: خلق الله عز وجل الشئ من لاشئ، وقالت المعتزلة: إنه خلق الشئ من شئ، فأضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدى إليه، ثم يعلق على ذلك بقوله: كأنهم أضمروا قدم العالم، ولم يجسروا على اظهاره، فقالوا بما يؤدى إليه»[4].

١- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ص١٥٦.

٢- فى علم الكلام: لأستاذنا الدكتور أحمد صبحى ص٣١٠.

٣- السابق ٣١١.

٤- أصول الدين ص٧١، ط/استانبول سنة ١٩٢٨.

وكذلك ذكر الاسفرايينى أن قولهم بأن المعدوم شئ، تصريح منهم بقدم العالم[1].

ومع أن الشهرستانى كان أكثر اعتدالا من سابقيه فى حكمه على المعتزلة إلا أنه ذكر أنهم سمعوا كلاما من الفلاسفة، وقبل الوصول إل كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم»[2].

وخلافا لهذه المواقف المناوئة اقترب الجوينى - كما اقترب الباقلانى من قبله - من موقف المعتزلة فسلم بأن المعدوم معلوم ولكنه أبى أن يصفه بأنه شئ[3].

أما ابن البناء فقد تعرض لمسألة شيئية المعدوم فى ثنايا تناوله لمسألة قدم العالم مميزا - فى أكثر من موضع - بين الوجود الذهنى والوجود العينى، وأنه «ليس كل معلوم يجب وجوده»[4]. ثم بين أن هذا هو «وجه الغلط فى أن العالم قديم، إذ ليس هو الوجود فى الأعيان خارج النفس.. وإذا لم يكن هو، فهو فى علم الله، وهو بالنسبة إلينا عدم بلاشك»[5].

وتابع (أى ابن البناء) الأشاعرة - وربما ساعده على ذلك شيوع المذهب الأشعرى فى المغرب فى عصره - فى هجومهم على المعتزلة وإن لم يتهمهم

١- التبصير فى الدين ٤٧، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ط/أولى سنة ١٩٤٠.

٢- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ص١٥٩.

٣- الجوينى: الارشاد إلى قواطع الأدلة ص١٣٤.

٤- مراسم طريقة فى فهم الحقيق ل٩ب.

٥- السابق ل٩ب.

بالقول بقدم الأشياء وبالتالى قدم العالم، وبيّن أن خطأهم فى أنهم جعلوا الأشياء حقائق خارج النفس يعرض لها الوجود والعدم، حيث يقول بعد كلامه السابق: «وكذلك غلط المعتزلة حيث جعلوا الأشياء حقائق خارج النفس يعرض لها الوجود والعدم، إذ ليس لها حقيقة إلا فى علم الله، وهى ليست بشئ إذ لايدركها فى علم الله إلا الله، ولاندرى نحن كيف يدركها الله، لأنا لسنا هو، وهو يعلمنا ويعلم علمنا وما نجد»[1].

ونلمح فى كلام ابن البناء منحى صوفيا متأثرا فيه بما ذهب إليه الصوفية الذين يرون أن العلم الإلهى القديم بوجود العالم فيما بعد يعتبر وجودا، فالعالم لم يستفد ببروزه إلى عالم الشهادة حالة لم يكن عليها، وإنما استفادعلما بنفسه لم يكن عنده، ذلك أن الأمور كلها لما كانت لم تزل معلومة للحق تعالى فى مراتبها بتعداد صورها فلابد من فارق يفرق بين علمها بنفسها، وعلم الحق تعالى بها وهو أن الحق يدرك جميع الممكنات فى حالة عدمها ووجودها، وتنوعات الأحوال عليها، والممكنات لاتدرك نفسها، ولاوجودها ولاتنوعات الأحوال عليها، وعلى هذا فالعالم قديم فى العلم الإلهى حادث فى الظهور ومن قال إنه حادث من الوجهين أخطأ، أو قديم من الوجهين أخطأ[2].

نستخلص مما سبق أنه ليس هناك علاقة بين مشكلة «شيئية المعدوم» ومبحث «الوجود»، بل إنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لاصلة لها على أى نحو من الأنحاء بقدم العالم، يقول الشهرستانى - مع أنه من الأشاعرة المنكرين لشيئية المعدوم-: إن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها

١- السابق ل٩ب.

٢- الشعرانى: اليواقيت والجواهر ٧٩/١، وانظر: د/أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ٢٠١-٢٠٢.

لاتستدعى كونها موجودة متحققة... وأن ما لها بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها فى الذهن من المقومات الذاتية التى تتحقق ذواتها بها لاتتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن أن تعرف، فإن أسباب الوجود غير، وأسباب الماهية غير، أما ما يلزم أن يكون موجودا متحققا ومن ثم يتعلق بالفاعل فهى إدراكات الحواس: ذوات الأشياء بأعيانها[1].

ويبدو أن تفرقة ابن البناء بين التصورات العقلية أو الوجود فى الأذهان والوجودفى الأعيان، لم تكن كاملة حين جزم بغلط المعتزلة فى قولهم بشيئية المعدوم.

١- الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام ص١٦٣

٩- علاقة الأسماء الحسنى بالعالم

عنى القرآن الكريم بتوجيه نظر الإنسان إلى التفكير فى خلق العالم وما فيه من مخلوقات، ذلك أن من يتأمل العالم وينظر فيه يعرف أنه موجود بعد العدم، وأن له موجدا، لأن كل فعل لابد له من فاعل، وكل مصنوع لابد له من صانع، وأن العقول والفطر السليمة تشهد بأن للعالم رباً خالقا له، حكيما إذ أنه ليس من المعقول أن يكون وجود مثل هذه الصنعة المحكمة بطريق الاتفاق والصدفة. كما يحث القرآن الكريم الإنسان على السير فى طريق العلم حتى نهايته، إن جاز أن له نهاية، ذلك أن فكرتنا عن حقيقة الخلق لاتصبح كاملة إلا إذا وقفنا على آثار صنعة الله فى كل جزء من أجزاء الكون، ولاشك أن التأمل فى إبداع العالم ودقة صنعه وإتقان إبداعه وتمام رعايته وكمال العناية به يؤدى بالإنسان إلى نتيجة يقينية هو وجود مبدع حكيم قادر عليم، يقول ابن البناء: «العالم من جهة وجوده العينى دال على الأسماء الحسنى، وهو كائن عنها، فدلالته عليها مرورية كدلالة الدخان على النار، ولزومه عنها ممكن، كلزوم الدخان عن النار، فأسماء الحق علة الوجود فى الأعيان، والوجود فى الأعيان علة التصديق بها»[١].

وقول ابن البناء: «العالم كائن عنها» (أى عن الأسماء الحسنى) يوضحه ابن القيم بقوله – الذى تأثر فيه بآراء أبى الحكم بن برجان فى مسألة الاعتبار بكل اسم من أسمائه تعالى –[٢]: «إن الوجود يتعلق خلقا وأمرا بالأسماء

١ – مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ١٠ب.

٢ – انظر: مسألة الاعتبار فى دراستنا لآراء ابن برجان، وكذلك مسألة الاعتبار فى كل اسم من أسمائه الحسنى سبحانه فى رسالتنا للماجستير بعنوان مخطوط «شرح أسماء الله الحسنى» لأبى الحكم بن برّجان مخطوط بكلية دار العلوم.

الحسنى والصفات العلى، ويرتبط بها، وإن كان العالم - بما فيه - من بعض آثارها ومقتضياتها، وكل اسم من أسمائه سبحانه له صفة خاصة، وكل صفة لها مقتضٍ وفعل: إما لازم وإما متعد، ولذلك الفعل تعلق بمفعول هو من لوازمه، وهذا فى خلقه وأمره، وثوابه وعقابه، وكل ذلك آثار الأسماء الحسنى وموجباتها»[١] فليتأمل العبد المؤمن سريان آثار أسمائه تعالى وصفاته فى العالم وفى الأمر، وليستقرئ آثار أسمائه فى الموجودات. «فأسماء الحق علّة الوجود فى الأعيان»[٢] الوجود المادى والمعنوى فهو رب كل شئ وخالقه، والقادر عليه، لايخرج شئ عن ربوبيته، وكل من فى السموات والأرض عبد له فى قبضته، وتحت قهره، هذا فى الوجود المادى.

أما فى الوجود المعنوى. فنأخذ رحمته تعالى مثالا لذلك: فرحمته تعالى هى التعلق والسبب الذى بينه وبين عباده، فالتأليه والعبودية منهم له والربوبية منه لهم، والرحمة سبب واصل بينه وبين عباده، بها أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبها هداهم، وبها رزقهم وعافاهم وأنعم عليهم، فبينهم وبينه سبب العبودية، وبينه وبينهم سبب الرحمة[٣].

«والوجود فى الأعيان علة التصديق بها»(أى بأسمائه تعالى) وذلك عن طريق استقراء آثار أسمائه تعالى فى الموجودات.

١- ابن القيم: مدارج السالكين جـ ٤١٧/١، وما بعدها.

٢- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ١٠ب.

٣- انظر: فى هذه المعانى ما ذكره ابن برّجان فى اسمهٔ تعالى: «الرحمن» فى كتاب: «شرح أسماء الله الحسنى» بتحقيقنا ضمن رسالتنا للماجستير بدار العلوم، وكذلك ابن القيم: مدارج السالكين ٣٥/١.

١٠- حول خاتمة الكتاب:

وفى خاتمة الكتاب يرى ابن البناء أنه لو أدرك الإنسان حقيقة علاقته المعرفية بربه، لم تكن هناك حاجة إلى الخوض فى كثير من المسائل الشائكة حول الوجود وواجب الوجود، والعالم وهل هو قديم أو محدث؟ إلى غير ذلك من المشكلات، وعلاقة الإنسان بربه هى علاقة معرفية بداية ونهاية بين الرب والمربوبين، تعبر عنها الآية الكريمة **﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾**[1]. بل إن معرفته سبحانه أثبت وأقوى من كل برهان وقياس «إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده، وحاجته معلقة به سبحانه وتعالى، بل كل ما يخطر بقلب العبد ويريده فهو ملزوم له، وخواطر العباد وإرادتهم لانهاية لها، وانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم لاينحصر، بل إقرار القلوب به قد لايحتاج إلى وسط وطريق، بل إن القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة عل الإقرار بغيره من الموجودات»[2]. وما على الإنسان إلا أن ينظر داخل نفسه كموجود فضله الله بالعقل عن باقى موجودات هذا العالم، فالعلم بالموجودات يستلزم العلم بالموجد، يصور ذلك ابن البناء فى دقة وايجاز بقوله فى خاتمة الكتاب«خل عنك بالفهم اعتبار القيود والتصور والوجود الذهني والعينى وغير ذلك، وعد إلى ما تجد فى نفسك من أمر الحق فى نفس الأمر، تجدك به معك لاأنت معه، هو أقرب إليك من نفسك، فخل عنك أنت، يبقى هو معك أينما كنت فى نفس الأمر فتصير على الفطرة، على بصيرة، وعلى الفطرة كنت قبل الاعتبار والتأمل **﴿فطرت الله**

---

١ – سورة الأعراف: ١٧٢.

٢ – ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٣٨/٨.

التى فطر الناس عليها ﴾[1].

وابن البناء فى هذا يرى – مشاركا أكثر مفكرى الإسلام – أن معرفة الله مركوزة فى النفس الإنسانية. ولعله يرى كذلك أن هذه النفس كانت موجودة فى عالم آخر قبل وجودها فى هذا العالم، وأن الله تعالى أشهدها فى ذلك العالم على ربوبيته بقوله: **﴿ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾**، فالله سبحانه استشهد الإنسان وألهمه الإقرار بربوبيته، فشهد بذلك، كما شهد بالوحدانية له تعالى حيث إن الشهادة بالوحدانية متضمنة للشهادة له بالربوبية، وأخذ الله عليه العهدبذلك، وذلك كله فى عالم آخر غير هذا العالم هو عالم الذر، يشير إلى ذلك ابن البناء بقوله«فقد عدت من حيث ابتدأت»[2]. وابن البناء ليس بدعا فى ذلك، فقد ذهب إلى مثل هذا كثير من الصوفية وغيرهم قبله[3].

فإذا ما عاد الإنسان إلى الفطرة، فقدأسلم وجهه لله إسلاما كاملا «فأسلم إليه نفسك على الرضا»[4]. وهذا الاستسلام المطلق لله هو الاسترسال مع الله على ما يرضيه، وهذا الاسترسال مع الله على ما يحب هو الإسلام، وهو الدين، لادين غيره، قال تعالى: **﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾**[5]. وقال: **﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾**[6]. فأسلم إليه نفسك على الرضا، ومن رضى بالله فقد ذاق طعم الإيمان، ومن لم يتحقق بالرضا لم يذق حلاوة الإيمان، ويكون

١- سورة الروم: ٣٠.

٢- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

٣- راجع فى ذلك: د/محمد كمال جعفر: من التراث الصوفى ص٢٠٨، وما بعدها، وكذلك كتابه: التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص١٨٧، وما بعدها.

٤- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

٥- سورة آل عمران: ١٩.

٦- سورة آل عمران: ٨٥.

إيمانه صورة لاروح فيها، وظاهرا لاباطن له، ومن رضى بالله ربا، واستسلم له، وألقى قياده إليه، وجد عندئذ لذاذة العيش وراحة التفويض، وكان له الرضا من الله مصداقاً لقوله تعالى: ﴿رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾[١].

ولايتحقق الرضا بالله واسلام الوجه إليه عند ابن البناء إلا بالإحسان فى العمل «فأسلم إليه نفسك على الرضا، وعلى الإحسان فى العمل لاكيف اتفق»[٢]. وأول صور الإحسان فى العمل توفر الإخلاص فيه، إذ «الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها»[٣]، وكذلك يجب أن يكون العمل موافقا لأمر الله، ولما يحبه ويرضاه، وفى هذا قال الفضيل بن عياض: «العمل الحسن هو أخلصه وأصوبه، قالوا: يا أبا على ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصا ولم يكن صوابا: لم يقبل، وإذا كان صوابا، ولم يكن خالصا: لم يقبل، حتى يكون خالصا صوابا، والخالص: ما كان لله. والصواب: ما كان على السنة»[٤]. ويتأيد هذا بما استشهد به ابن البناء من قوله تعالى: **﴿ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور﴾**[٥].

أما عبارته «فخل عنك أنت يبقى هو معك فى نفس الأمر»[٦]. فإنه يشير فيها إلى ذلك النوع من الفناء المكتسب بالتدريب الروحى والمرانِ المنظم، وذلك ما يمكن أن نسميه «فناء أخلاقى» وهو الاقتلاع المنظم لكل الصفات السيئة

١- سورة المائدة: ١١٩، سورة المجادلة: ٢٢، سورة البينة: ٨.

٢- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

٣- ابن عباد الرندى: غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ١٣/١.

٤- ابن القيم: مدارج السالكين ٨٣/١.

٥- سورة لقمان: ٢٢.

٦- ابن البناء: مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

والتبنى التدريجى لكل الصفات الحسنة[1]، وهو ما عبر عنه الشريف الجرجانى فى تعريفه للفناء بأنه: «بقاء الصفات الحميدة»[2]. وذلك بفناء الصفات السيئة والميول الذميمة التى مصدرها النفس الأمارة بالسوء، وهذا ما دعا بعض الصوفية إلى القول: «إنه ليس هناك أحب إلى الله من ترك النفس» وقال آخر: «من الخير الأسمى أن يبعدك الله عنك، وأن يدنيك إليه»[3].

ثم يقول ابن البناء «وانهض فى عملك بين الخوف والرجاء، فهما جناحا طائرك»[4]، وتوضح هذه العبارة أن الخوف والرجاء مقامان من مقامات السلوك، وليسا من أحواله كما هو الشأن عند بعض الصوفية[5]. وذلك لاعتباره أن الخوف والرجاء أمران مكتسبان، وما هو مكتسب لايكون حالا. «إذ الأحوال: مواهب، والمقامات: مكاسب. والأحوال تأتى من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود»[6].

وخص ابن البناء مقامى الخوف والرجاء بالذكر نظرا لأهميتهما فى سلوك الطريق، «فما فارق الخوف قلبا إلا خرب» كما ذكر أبو سليمان الدارانى. «وإذا سكن الخوف القلوب أحرق مواضع الشهوات منها، وطرد الدنيا عنها» فيما ورد عن إبراهيم بن سفيان، وقال ذو النون المصرى: «الناس على

١- انظر فى أنواع الفناء: د/محمد كمال جعفر: التصوف ص٢٢٠، وما بعدها، ابن القيم مدارج السالكين ٣٦٨/٣، ومابعدها.

٢- التعريفات مادة فناء.

٣- الشعرانى: الطبقات الكبرى ٨٢/١، ٨٤.

٤- ابن البناء:مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

٥- الطوسى: اللمع ص٥٥ وما بعدها؛ وانظر: د/أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٢٠٥.

٦- الرسالة القشيرية ٢٠٤/١-٢٠٩.

الطريق مالم يزل عنهم الخوف، فإذا زال عنهم الخوف ضلوا الطريق»[١].
فالخوف ملازم للعبد السالك طريق الله، ومنه المحمود الصادق: وهو ما حال بين صاحبه وبين محارم الله عز وجل، فإذا تجاوز ذلك خيف منه اليأس والقنوط»[٢]، وهذا ما خالف المحمود، والآيات القرآنية والأحاديث النبوية فى الخوف كثيرة.

أما الرجاء فتتبين أهميته بما ورد فى الآيات القرآنية عنه، وكذلك أحاديث رسول الله ﷺ، وكذلك أقوال العلماء فيه: فقيل: «هو الثقة بجود الرب تعالى». وقيل: هو الاستبشار بجود وفضل الرب تبارك وتعالى، والارتياح لمطالعة كرمه سبحانه، وقيل: «النظر إلى سعة رحمة الله»[٣].

والرجاء لايكون إلا مع بذل الجهد وحسن التوكل، وهذا ما يفرق بينه وبين «التمنّى» إذ التمنى يكون مع الكسل، ولايسلك بصاحبه طريق الجد والاجتهاد، فالأول كحال من يشق أرضه ويفلحها ويبذرها، ويرجو طلوع الزرع وجنى الثمر، الثانى: كمال من يتمنى أن يكون له أرض يبذرها ويأخذ زرعها، وينحصر جهده فى الأمنية. ولهذا أجمع العارفون على أن «الرجاء» لايصح إلا مع العمل[٤]. بل إنه (أى العمل) أهم شروط الرجاءعند بعضهم[٥].

وعن العلاقة بين الخوف والرجاء فيعبر عنها ابن البناء فى قوله السالف: «وانهض فى عملك بين الخوف والرجاء، فهما جناحا طائرك». وهذا التعبير

١- ابن القيم: مدارج السالكين ٥١٣/١.

٢- نفسه. ٥١٤/١.

٣- السابق ٣٥/٢.

٤- راجع فى منزلة الرجاء: الرسالة القشيرية ٣٥٥/١، وما بعدها، مدارج السالكين ٣٥/٢، ومابعدها.

٥- د/أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله وتصوفه ص٢٠٦.

نجده عند كثير من الصوفية قبله كما فى قول أبى على الروذبارى (ت ٣٢٢هـ) : «الخوف والرجاء كجناحى الطائر إذا استويا استوى الطير وتم طيرانه، وإذا نقص أحدهما وقع فيه النقص، وإذا ذهبا صار الطائر فى حد الموت»[١] ذلك أن القلب فى سيره إلى الله عز وجل بمنزلة الطائر، فالمحبة رأسه، والخوف والرجاء جناحاه، فمتى سلم الرأس والجناحان فالطائر جيد الطيران، ومتى قطع الرأس مات الطائر، ومتى فقد الجناحان فهو عرضه لكل صائد وكاسر. ولكن هل يستوى جانبا الخوف والرجاء فى كل الأحوال؟ استحب السلف من الصوفية وغيرهم أن يقوى فى الصحة جناح الخوف على جناح الرجاء، وعند الخروج من الدنيا يقوى جناح الرجاء على جناح الخوف يقول أبو سليمان الدارانى: «ينبغى للقلب أن يكون الغالب عليه الخوف، فإن غلب عليه الرجاء فسد»[٢]. ومع ذلك فإنه لاينبغى للسالك أن يستبد به الخوف، وعليه ألا يفقد الرجاء فى الله، فهو إذا خوّف ينبغى أن يعلم أن من وراء خوفه وما به خُوّف أوصاف المرجو الذى لاينبغى أن يقنط من رحمته، كما ينبغى أن يعلم أن الله ما خوفه إلا ليجمعه عليه وليرده بذلك إليه وبهذا يكون الخوف باعثا على الرجاء.ومن الأمور الباعثة على الرجاء أيضا: نظر السالك إلى ما منّ الله به عليه من نعم وأفضال متتالية. عندئذ يقوى أمله ويحسن ظنه بالله، أما إذا داوم السالك النظر إلى ما منه إلى الله من معصية ومخالفة فلن يخرج عن نطاق الخوف وفى هذا يقول ابن عطاء الله السكندرى: «إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء فاشهد ما منه إليك، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهدمامنك إليه»[٣] وهكذا

١- ابن القيم: مدارج السالكين ٣٦/٢.

٢- السابق ٥١٧/١.

٣- ابن عباد الرندى: غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ١٣٢/١، وانظر: التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٢٠٦.

تتبين لنا العلاقة الوثيقة بين مقامى الخوف والرجاء.

ويؤكد ابن البناء -كغيره من الصوفية - على الكتاب والسنّة، إذ كل عمل بلا اتباع سنّة فهو باطل، بقوله: «والتمسك بالكتاب والسنّة يمنع من الضلال،ويزيد فى الهدى لمن اتقى وابتغى، لالمن يستخف حق الربوبية، فإن الاستخفاف مرض فى القلب»[1]. وهذا يتفق مع كثير من أقوال الصوفية الذين يؤكدون مرارا على أن أصل التصوف متابعة الكتاب والسنة، ومن لم يسر على الكتاب والسنة من أول قدم يضعه فى الطريق إلى آخر قدم ينتهى إليه، فسلوكه على غير طريق، وهو مقطوع عليه طريق الوصول، مسدود عليه سبل الهدى والفلاح،وهذا باجماع الشيوخ العارفين.

قال سيد الطائفة الجنيد بن محمد - رحمه الله: «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى آثار الرسول ﷺ، وقال: من لم يحفظ القران ويكتب الحديث لايقتدى به فى هذا الأمر، لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة، وقال: مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنّة[2]. وقال أبو بكر الطمستانى- من كبار شيوخ الطائفة: الطريق واضح، والكتاب والسنة قائم بين أظهرنا، وفضل الصحابة معلوم، لسبقهم إلى الهجرة ولصحبتهم، فمن صحب الكتاب والسنة، وتغرب عن نفسه وعن الخلق، وهاجر بقلبه إلى الله: فهو الصادق المصيب»[3]. أما من يستخف حق الربوبية بعدم الوقوف عند الأوامر والنواهى، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة، فهو ضال مضل.

١- ابن البناء:مراسم طريقة فى فهم الحقيقة ل١١ب.

٢- ابن القيم: دارج السالكين ٤٦٤/٢ .

٣- نفسه ٤٦٧/٢ .

ويوجه ابن البناء هذه النصائح إلى السالكين طريق الله ثم يقول «فعسى أخاطب المعروف وإياى أعنى الأقربين أولى بالمعروف، ولاأقرب إلى من نفسى، فأنا فى وضع هذه المخاطبات، كما قيل: إياك أعنى وافطنى ياجارة، نفسى أحق بالجوار، آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله، سمعت وأطعت غفرانك ربنًا وإليك المصير»[1]. وإلى الله نتوجه بما قرأنا وبما سطرنا، والحمد لله رب العالمين.

والله الموفق.

---

١ – ابن البناء:مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة ل١١ب–١٢أ.

المصادر والمراجع

الاسفراييني (أبو المظفر ت٤٧١هـ):

١- التبصير في الدين بتعليق الشيخ محمدزاهد الكوثري، مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٥م.

الأشعري (الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل ت٣٣٠):

٢- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د/فوقية حسين دار الأنصار سنة ١٩٧٧م.

٣- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق د/حمودة غرابة مطبعة مصر سنة ١٩٥٥م.

٤- مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ط/أولى مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠م.

الإيجي (الإمام القاضي عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد):

٥- المواقف في علم الكلام بشرح الشريف الجرجاني وحواشيه ط/مطبعة السعادة - القاهرة ١٣٢٥هـ.

ابن أبي العز الحنفي:

٦- شرح العقيدة الطحاوية تحقيق أحمد شاكر ط/الرياض ١٤١٣هـ

ابن برّجان (أبو الحكم عبدالسلام بن عبدالرحمن اللخمي الأشبيلي ت٥٣٦هـ:

٧- شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق شوقى على عمر رسالة ماجستير خطية بكلية دار العلوم.

ابن البناء(أحمد بن محمد بن عثمان الأزدى أبو العباس ت٧٢١هـ):
٨- مراسم طريقة فى فهم الحقيقة من حال الخليقة بتحقيقنا وموضوع دراستنا.

ابن تيمية (شيخ الإسلام ت٧٢٨هـ):
٩- درء تعارض العقل والنقل تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم الجزء الثامن الرياض ١٤٠٢هـ.
١٠- الرسالة التدمرية مطبعة الإمام مصر.
١١- منهاج النبوية المطبعة الأميرية ١٣٢١هـ.
١٢- نقض المنطق صححه الشيخ محمد حامد الفقى القاهرة١٩٥٠

ابن حجر العسقلانى:
١٣- الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة - حيدر آباد ١٣٧٨هـ.

ابن حزم (الظاهرى الأندلسى ت٤٥٦هـ):
١٤- الفصل فى الملل والأهواء والنحل ط/مصر ١٣١٧هـ.

ابن خلدون (عبدالرحمن بن محمد ت٨٠٨هـ):
١٥- المقدمة ط/دار الفكر بدون تاريخ.

ابن رشد (أبو الوليد ت٥٩٥هـ):
١٦- مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق الدكتور محمود قاسم ط/ثالثة

مكتبة الأنجلو ١٩٦٩م
١٧- فصل المقال فى ما بين الحقيقة والشريعة من اتصال مصر ١٣١٢هـ

ابن سينا (الشيخ الرئيس ت٤٢٨هـ):
١٨- الاشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسى دار المعارف
١٩- تسع رسائل الحكمة والطبيعيات ط/مصر ١٩٠٨.
٢٠- النجاة ط. الحلبى ١٣٥٧

ابن قيم الجوزية (أبو عبدالله محمدبن أبى بكر ت٧٥١):
٢١- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ط/القاهرة ١٣٥١هـ
٢٢- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة المكتبة السلفية ١٣٤٨هـ
٢٣- مدارج السالكين فى شرح منازل السائرين مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٦.

ابن المطهر الحلى (جمال الدين أبو منصور بن المطهر الحلى):
٢٤- شرح تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسى الهند سنة ١٣١٠هـ

الباقلانى(القاضى أبو بكر بن الطيب ت٤٠٣هـ):
٢٥- التمهيد، تحقيق الدكتور الخضيرى، الدكتور أبو ريدة القاهرة سنة ١٩٤٧، تحقيق الأب مكارثى.

بدوى (الدكتور عبدالرحمن بدوى):

٢٦- ارسطو عند العرب، نصوص ودراسات جمع وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧.

البغدادى (عبدالقاهر بن طاهر بن محمد ت٤٢٩هـ):

٢٧- أصول الدين ط/استانبول سنة ١٣٤٦هـ

٢٨- الفرق بين الفرق ط/مصر سنة ١٩١٠م

البغدادى (إسماعيل باشا):

٢٩- ايضاح المكنون عن أسامى الكتب والفنون، ط.١٩٤٥م

التفتازانى (الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى):

٣٠- مدخل إلى التصوف الإسلامى دار الثقافة سنة ١٩٨٣م.

التفتازانى (العلامة سعد الدين مسعود بن عمر ت٧٩١هـ):

٣١- شرح المقاصد فى علم الكلام ط.لاهور سنة ١٩٨١م

التنبكتى (العلامة أبو العباس أحمد بن أحمد بن أحمد المعروف ببابا التنبكتى:

٣٢- نيل الابتهاج بتطريز الديباج بهامش الديباج المذهب ط.أولى مصر سنة ١٣٥١هـ

التهانوى (محمد على الفاروقى ت١١٩١هـ):

٣٣- كشاف اصطلاحات الفنون ط.أولى .لاهور سنة ١٤١٣هـ.

الجرجاني (الشريف علي بن محمد ت٨١٦هـ) :
٣٤- التعريفات نشر طهران بدون تاريخ

الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله ت٤٧٨هـ) :
٣٥- الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى -نشر الخانجي سنة ١٩٥٠م
٣٦- العقيدة النظامية - نشر الشيخ محمد زاهد الكوثري مصر سنة١٩٤٨م

حاجي خليفة (مصطفى بن عبدالله كاتب جلبي ت١٠٦٧هـ) :
٣٧- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ط/استانبول سنة ١٩٤١م.

دنيا (الدكتور سليمان دنيا) :
٣٨- الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ط/أولى سنة ١٩٥٨.

الرازي (الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ٦٠٦هـ) :
٣٩- الأربعين في أصول الدين ط.حيدر آباد سنة ١٣٥٣هـ.
٤٠- أساس التقديس ط/مصطفى الحلبي مصر ١٩٣٥م.
٤١- التفسير الكبير (المسمى مفاتيح الغيب) ط.القاهرة ١٣٥٧هـ
٤٢- الخمسين في أصول الدين طبع ضمن مجموعة، مصر ١٣٢٨هـ
٤٣- المباحث المشرقية ط.حيدر آباد ١٣٤٣هـ
٤٤- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين القاهرة ١٣٢٣هـ

٤٥- معالم أصول الدين. مطبوع على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.
٤٦- نهاية العقول فى دراية الأصول (مخطوط رقم ٧٤٨ كلام دار الكتب المصرية)

الرازى (قطب الدين محمود بن محمد المشهور بالقطب التحانى ت٧٦٦هـ):
٤٧- المحاكمات بين النصير والرازى مع حاشية ميرازا جان دار الطباعة العامرة، استانبول ١٢٩٠هـ

الرندى (ابن عباد):
٤٨- غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ت د.عبدالحليم محمود، محمود بن الشريف. ط.دار الكتب الحديثة.

الزركان (محمد صالح):
٤٩- فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة ماجستير مخطوطة بكلية دار العلوم.

الزركلى (خير الدين):
٥٠- الأعلام ط.رابعة بيروت ١٩٧٩م

السلاوى الناصرى (الشيخ أبو العباس أحمد بن خالد):
٥١- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى الدار البيضاء ١٩٥٤.

الشافعى (أستاذنا الدكتور حسن محمود عبداللطيف):

٥٢- لمحات من الفكر الكلامى دار الثقافة العربية ١٤١٣هـ-١٩٩٢

الشعرانى (الإمام عبدالوهاب):

٥٣- اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، الحلبى ١٩٥٩م

الشهرستانى (الإمام أبو الفتح محمد عبدالكريم ت٥٣٧، وقيل ٥٣٩، وقيل ٥٤٩هـ):

٥٤- الملل والنحل تحقيق د.عبد اللطيف العبد مكتبة الأنجلو، تحقيق محمد بن فتح الله بدران مكتبة الأنجلو.

٥٥- نهاية الأقدام تحقيق الفرد جيوم ١٩٣٦م

الشوكانى (محمد بن على ت١٢٥٠هـ):

٥٦- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع

الشيرازى (صدرالدين ت١٠٥٠هـ):

٥٧- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ط. ثالثة بيروت١٩٨١

صبحى (أستاذنا الدكتور أحمد محمود صبحى):

٥٨- فى علم الكلام ط.مؤسسة الثقافة ١٩٧٨م

٥٩- الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ط.أولى ١٩٩٠م

صبرى(شيخ الإسلام مصطفى):

٦٠- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ط.عيسى البابى الحلبى ١٩٥٠م.

الطوسى (علاء الدين على بن محمد ت٨٨٧هـ) :
٦١- تهافت الفلاسفة (أو الذخيرة فى المحاكمة بين الغزالى والحكماء) تحقيق د.رضا سعادة، بيروت ١٩٨٣م

طوقان (قدرى حافظ طوقان) :
٦٢- تراث العرب العلمى فى الفلك والرياضيات دار الشروق

عبدالجبار (قاضى القضاة أبوالحسن عبدالجبار بن أحمد الهمدانى الأسد آبادى ت٤١٥هـ) :
٦٣- شرح الأصول الخمسة تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ط.أولى ١٩٦٥م
٦٤- المحيط بالتكليف تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمى - نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٦٥- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل الجزء الرابع نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة.

عبده (الشيخ محمد عبده) :
٦٦- حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية ط.المطبعة الخيرية ١٣٢٢هـ.

العراقى (أستاذنا الدكتور محمد عاطف العراقى) :
٦٧- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ط.ثالثة دار المعارف ١٩٨٢

غرابة (الدكتور حمودة غرابة) :
٦٨- ابن سينا بين الدين والفلسفة ط.مجمع البحوث الإسلامية

سنة١٩٧٢م

الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد بن محمد ت٥٠٥هـ):
٦٩- إلجام العوام عن علم الكلام - المطبعة المنيرية مصر ١٣٥١هـ
٧٠- الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الخبرى القاهرة.
٧١- تهافت الفلاسفة تحقيق دكتور سليمان دنيا دار المعارف مصر
٧٢- مقاصد الفلاسفة تحقيق دكتور سليمان دنيا دار المعارف ١٩٦١م

الفارابي (أبو نصر):
٧٣- التعليقات ط.حيدر آباد ١٤٦هـ
٧٤- رسالة في اثبات المفارقات ط.حيدر آباد ١٣٤٥هـ
٧٥- عيون المسائل طبع ضمن مجموعة رسائل فارانية ط.ليدن ١٨٨٩
٧٦- فصوص الحكم ضمن مجموعة رسائل مصر ١٩٠٧م

قاسم (الدكتور محمود قاسم):
٧٧- ابن رشد وفلسفته الدينية ط.ثالثة مكتبة الانجلو ١٩٦٩م
٧٨- الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٦م.

كحالة (عمر رضا كحالة):
٧٩- معجم المؤلفين بيروت.

كرم (الأستاذ يوسف كرم):
٨٠- الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط دار المعارف ١٩/٥٧م

الكلاباذي (أبو بكر محمد ت٣٨٠هـ):

٨١- التعرف لمذهب أهل التصوف ط.ثانية - مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٠هـ

الكندى (يعقوب بن إسحق الكندى):
٨٢- رسائل الكندى الفلسفية تحقيق الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٥٠م

الماتريدى (أبو منصور):
٨٣- كتاب التوحيد تحقيق دكتور فتح الله خليف.

المالكى (ماضى القضاة برهان الدين إبراهيم بن على بن محمد بن فرحون ت٧٩٩هـ):
٨٤- كتاب الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب. ط.أولى مصر ١٣٥١هـ

المذارى (الشيخ إبراهيم بن مصطفى الحلبى المذارى ت١١٩٠هـ):
٨٥- اللمعة فى تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد تصحيح وتعليق الشخ محمد زاهد الكوثرى مطبعة الأنوار ١٣٥٨-١٩٣٩

المراكشى (عباس بن إبراهيم):
٨٦- الإعلام بمن حل مراكش وإغمات من الأعلام ط.أولى فاس ١٩٣٧م

المقبلى (صالح بن مهدى ت١١٠٨هـ):

٨٧- العلم الشامخ فى ايثار الحق على الآباء والمشايخ ط.أولى مصر ١٣٢٨هـ

المقرى (العلامة أحمد المقرى المغربى):.

٨٨- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب تحقيق د.احسان عباس دار صادر بيروت.

نجاتى (الدكتور محمد عثمان نجاتى):

٨٩- الادراك الحسى عند ابن سينا دار المعارف.

النسفى (أبو المعين ت٥٠٨هـ):

٩٠- بحر الكلام فى علم التوحيد - مطبعة كردستان العلمية القاهرة ١٣٢٩هـ.

النشار (الدكتور على سامى):

٩١- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الجزء الأول دار المعارف.

٩٢- دائرة المعارف الإسلامية.

٩٣- Brochelman G.A.L GII SII

فهرس المحتويات

رقم الايداع ٤٥٥٢/لسنة ١٩٩٦م.

الطبعة الأولى

١٤١٦ - ١٩٩٦

دار الجامعيين للطباعة

الأزاريطة - الاسكندرية